N12<521793942 021
ubTÜBINGEN

BUCHBINDEREI VON
W. HURM
TÜBINGEN

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE IV

LIII. BAND 1934

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

UNIV BIBL.
TÜBINGEN

Gh 2554

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

In Verbindung mit L. Zscharnack und W. Dreß

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / ERICH CASPAR / WILHELM WEBER

INHALT

ERSTES UND ZWEITES HEFT

UNTERSUCHUNGEN Seite

E. Lewalter, Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins 1

E. Benz, Joachimstudien III: Thomas von Aquin und Joachim de Fiore 52

Fr. Bliemetzrieder, Robert von Melun und die Schule Anselms von Laon 117

R. A. Klostermann, Maxim Grek in der Legende 171

E. Seeberg, Die Anfänge der Theologie Luthers 229

Th. Wotschke, Gottlieb Wernsdorf gegen Johann Olearius 242

H. Mulert-H. Meisner, Schleiermachers Briefwechsel mit Friedrich Heinrich Christian Schwarz 255

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

W. E. Peuckert, Volkskunde und Mythologie 295

G. Wolf, Zusammenfassende reformationsgeschichtliche Arbeiten . . . 306

G. Arndt, Neuere Presbyterologien 312

Allgemeines 322

Zur kirchlichen Ostgeschichte 340

Alte Kirche 345

Mittelalter 360

Reformation und Gegenreformation 372

Neuzeit 378

Aus Zeitschriften 388

DRITTES UND VIERTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

J. Hashagen, Kirche und Welt im Mittelalter 391

E. Perels, Pippins Erhebung zum König 400

A. Duch, Eine verlorene Handschrift der Schriften Bernos von Reichenau in den Magdeburger Centurien 417

Seite

B. Altaner, Die Kenntnis des Griechischen in den Missionsorden während des 13. und 14. Jahrhunderts 436

E. Benz, Wenn Christus heute wiederkäme . . . . . Zur Eschatologie des deutschen Spiritualismus 494

K. Völker, Der Protestantismus in Österreich und Polen im Ringen um seine Rechtsstellung 542

E. Seeberg, Wer war Petrus? 571

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

M. Gerhardt, Zur Geschichte der Inneren Mission 585

P. Glaue, Liturgica 599

Allgemeines 610

Alte Kirche 624

Mittelalter 640

Luther 662

Reformation und Gegenreformation 672

Neuzeit 678

Zur neuesten Kierkegaard-Literatur 695

Aus Zeitschriften 701

Register 703

UNTERSUCHUNGEN

Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins.

Von Ernst Lewalter,

Hamburg 37, Hansastraße 38.

I. Eschatologie und heilsgeschichtliche Teleologie.

Es scheint kaum einer methodischen Rechtfertigung zu bedürfen, wenn im folgenden an das Werk des Augustinus die Frage gestellt wird, inwieweit seine weitschichtigen Gedankenmassen von einem eschatologischen Grundgedanken her als Einheit zu begreifen sind. Wohl aber bedarf es einer gewissen methodischen Besinnung auf die Grundkategorien eschatologischen Denkens, um ebensowohl die Stellung des Geschichtsbewußtseins Augustins zu seinem eschatologischen Bewußtsein zu ermitteln als auch die Stellung Augustins in der Geschichte der Eschatologie zu bestimmen.

Eschatologische Erwartungen unterscheiden sich fundamental in geschichtstranszendente und endgeschichtliche, je nachdem ob das Bild eines Gottesreiches unter der Voraussetzung eines vorangegangenen finis saeculi entworfen ist oder ob es als weltgeschichtliches Endreich, also gewissermaßen als Konsequenz der Weltgeschichte innerhalb der Weltgeschichte gedacht wird [1]).

1) Keinesfalls ist es angängig, die Geschichte der Eschatologie als Wiederkehr eines immer gleichen Motivs zu verstehen. So geschieht es etwa noch letzthin bei H. Leisegang, Eschatologie (Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, 9. Jahrg., Heft 4, S. 302 ff.), wo „die europäische Eschatologie" ganz einheitlich aus einer immer wiederkehrenden „Vorstellung vom zyklischen Ablauf der Zeit" verstanden wird und demgemäß bei Hesiod, Paulus, Augustinus, Luther, Rousseau, Spengler und Stalin überall die gleichen „eschatologischen Klänge" gefunden werden. Der von Leisegang in den Vordergrund gerückte Umstand, daß Eschatologie als eine lebendige Form des Weltverständnisses ein Element der weltgeschichtlichen Bewegung selbst ist, schließt nicht aus, daß sie ebensowohl selbst eine Geschichte hat.

Daß dieser systematisch ausschlaggebende Unterschied nicht immer zur Geltung gebracht ist, ist für das Verständnis der Geschichte der Eschatologie von nachteiligen Folgen gewesen. Es muß daher zunächst versucht werden, die Tragweite dieses Unterschiedes zu verdeutlichen. Dabei bleibt das Problem der Wahrheit eschatologischer Gedankengänge — sei es in theologischem, sei es in philosophischem Sinne — außer Betracht. Wir skizzieren nur die Umrisse für ein Verständnis der Geschichte der Eschatologie [2]).

Die neutestamentliche Eschatologie legt die Erwartung eines geschichtstranszendenten Gottesreiches aus, die ja das Element des Lebens in der alten Kirche ist. Wohl differenzieren sich etwa bei Paulus die ἔσχατα so, daß zwischen Parusie und Gottesreich ein besonderer αἰών zu denken ist; aber auch der αἰών des Christusreiches ist transzendent; das Geschehen in ihm wird nicht von der Welt her bewirkt, sondern ist ja gerade das Erliegen der ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου vor dem angekommenen Christus.

Die Beziehung dieses Endgeschehens auf das Geschehen in dieser Welt nun ist jetzt durch uns gegeben. Wir, die wir ἐν Χριστῷ sind und in denen der Χριστός ist, leben ebensowohl noch in diesem αἰών, dem wir in der Taufe schon gestorben sind, als auch schon im anderen.

Damit ist ein Bereich des Geschehens ausgegrenzt, der gewissermaßen Endgeschehen in dieser Welt ist. Eine kritische Reflexion auf dieses Geschehen — die Heilsgeschichte — findet zunächst nicht statt. Denn in der unmittelbaren Einsichtigkeit des Wir in der apostolischen Zeit bleibt die Hoffnung als ungebrochene erhalten.

Was nun die Gedankenwelten der nächsten christlichen Jahrhunderte betrifft, so hat man sie immer wieder aus einem „Abstumpfen der urchristlichen Erwartung" verstehen wollen. Ganz offenbar ohne Grund. Denn da die Erwartung keine innergeschichtliche, sondern eine geschichts-transzendente war, ihr also ausdrücklich die chronologische Bestimmtheit mangelte, so konnte

2) Für das Detail der Eschatologie in der nachapostolischen Zeit muß hier verwiesen werden auf Rob. Frick, Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis auf Origenes und Augustin, Gießen 1928.

sie auch über Jahrhunderte als eschatologische erhalten bleiben und ist erhalten geblieben. Parusie, Auferstehung, Weltgericht, Gottesreich sind Gegenstände der Erwartung geblieben, und zwar, wie es der Sache nach nicht anders sein kann, der „Nah"-Erwartung. Denn was könnte näher sein als das, was ohne chronologische Bestimmtheit ist? Was dagegen in den Stürmen der ersten Jahrhunderte nicht erhalten blieb, ist die unmittelbare Einsichtigkeit des „Wir". Es kommt in dem Ringen um die Einheit des Wir zur Ausbildung eines kritischen Begriffs von Kirche, der wohl ein lebendiger Gedanke ist, aber immer zugleich Problem wird. Damit ist aber auch jener Geschehensbereich, der in hoc saeculo auf das Gottesreich hingeordnet ist — die Heilsgeschichte — zum Problem geworden. Es tritt die Frage auf, die die Grundfrage des heilsgeschichtlichen Verständnisses ist: in welcher Beziehung steht das Heilsgeschehen zum Geschehen in dieser Welt und zum Endgeschehen?

Sie kann auf zwei Arten beantwortet werden.

Nämlich: es kann angenommen werden, daß das gesamte gegenwärtige Geschehen gleichsam ein jetzt stattfindendes Vorspiel zur Endgeschichte ist. Der Eintritt der ἔσχατα — so wird gelehrt — manifestiert sich schon durch Anzeichen, die es gilt, in ihrer Bedeutung aufzufassen. So kann die Eschatologie, obwohl streng geschichts-transzendent, sich mit einer Deutung des gesamten gegenwärtigen Geschehens als Endgeschehens verknüpfen. Diese endgeschichtliche Geschichtsdeutung entnimmt ihr Auslegungsmaterial den Bekundungen der Enderwartung im Neuen Testament, indem sie etwa das in der Johannes-Apokalypse oder dem 2. Thessalonicherbrief Geweissagte als gegenwärtig schon geschehend versteht (etwa: der Antichrist ist schon da; der Teufel ist schon losgebunden).

Wer so das gegenwärtige Geschehen erlebt, lebt gleichsam schon in der Endgeschichte. Seine Zeit stellt sich ihm dar als das Werden des neuen αἰών, von dem die ganze Welt schon betroffen ist. Das Leben hat gleichsam seine Weltlichkeit schon eingebüßt und ist in den Endkampf hineingestellt[3]).

3) Es muß angemerkt werden, daß das Grundbuch dieser Geschichtsdeutung, die Johannes-Apokalypse, wohl das exegetische Material zu

Neben dieser endgeschichtlichen Geschichtsdeutung, die ja bekanntlich vor allem in der Beziehung der Antichrist-Vorstellung auf zeitgenössische Personen eine gewaltige geschichtsbildende Kraft entfaltet hat, hat sich nun schon frühzeitig eine zweite Antwort auf die Frage nach den Beziehungen von Weltgeschehen, Heilsgeschichte und Endgeschehen aufgedrängt.

Diese Antwort stellt die Verknüpfung so her, daß sie die Vollendung der Heilsgeschichte als Bedingung des Eintritts der Endgeschehnisse erwartet.

„Du willst doch nicht mehr eilen als der Höchste? Denn du willst Eile um deiner selbst willen, der Höchste aber für viele" — so läßt der Verfasser von IV. Esra (4, 34) den Engel Uriel sprechen. „Wann endlich erscheint die Frucht auf der Tenne unseres Lohns?" — „Wenn die Zahl von euresgleichen voll ist." (ib. V. 35 f.)

Hier wird ein Gedanke entwickelt, der der endgeschichtlichen Geschichtsdeutung Widerpart bieten kann. Der Kairos liegt zwar im Ratschluß Gottes verborgen; aber er ist doch in eben diesem Ratschluß wieder bestimmt dadurch, daß er an die Vollendung der „Zahl der Gerechten" geknüpft ist. Aus diesem

---

dieser Deutung liefert, aber — eben als apokalyptisches Buch — keine solche Deutung sein will. Ebensowenig trifft dies für Paulus zu. Wenn Al. Dempf (Sacrum Imperium 1929, S. 72) dem „Paulus-kreis" eine „durchgebildete Lehre vom Beginn eines neuen Weltreichs" zuschreibt, „dessen zeitlicher Anbruch aus der Tradition exegetisch erschlossen werden kann", so widerspricht dies der von Dempf selbst (S. 86) herangezogenen Stelle 1. Thess. 5, 2: „Der Tag des Herrn wird kommen wie ein Dieb in der Nacht."

Der Verfasser des 2. Thessalonicher-Briefes stimmt hierin mit Paulus ganz überein, wenn er (2, 2) es von sich weist, er habe gesagt, „der Tag Christi sei vorhanden". Wenn der Sinn dieses Kapitels der ist, wie Alb. Schweitzer (Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930, S. 43) sagt, „die Gläubigen mit der Verzögerung jenes Ereignisses (sc. der Parusie) vertraut zu machen", so kann daraus nicht der Schluß gezogen werden, daß der Brief erst nach dem Tode des Paulus geschrieben ist, wie Schw. meint. Denn der 1. Thess.-Brief enthält ja in Kap. 5 ganz den gleichen Gedankengang. Der Tenor beider Kapitel ist nicht ein Trost über ausgebliebene Parusie, sondern die Ermahnung zum Wachsein im Hinblick auf die jederzeit bevorstehende Parusie. Aus der Wendung 2. Thess. 5, 7 („Es regt sich bereits das Geheimnis der Bosheit"), in der der Verf. eine (wohl ganz unpaulinische) endgeschichtliche Deutung vornimmt, ließe sich nur schließen, daß er sich „näher" an der Parusie sieht als Paulus, nämlich überhaupt chronologisch nahe!

Gedanken lebt die Mission und das Streben nach Universalität der Verkündung an „πάντα τὰ ἔθνη".

Von dieser Stimmung her wird das gegenwärtige Geschehen nicht endgeschichtlich, sondern innergeschichtlich-heilsgeschichtlich erlebt.

Der Bezug auf das Endgeschehen ist dabei nicht im mindesten abgeschwächt. Nur insofern das Kommen des Gottesreiches als ein zukünftiges Geschehen erwartet wird, kann der christliche Sinn auf den Gedanken einer vorgängigen Vollendung der Heilsgeschichte gelenkt werden. Zugleich aber wird das gegenwärtige Geschehen als sich vorgängig vollendende Heilsgeschichte und nicht als Vorspiel des Endgeschehens gedeutet.

Während also der endgeschichtlich Deutende immer sagt: Es ist so weit; denn wir sehen die und die Zeichen, sagt der heilsgeschichtlich Deutende: Es ist noch nicht so weit; denn die Heilsgeschichte ist noch nicht vollendet.

Die heilsgeschichtliche Deutung des gegenwärtigen Geschehens bleibt also in der Geschichte. Zwar nicht in dem Gesamt des Geschehens in dieser Welt; auch sie legt, wie sich von selbst versteht, die Unterscheidung von profanem und heiligem Geschehen der Auffassung des gesamten Geschehens zugrunde. Indem sie aber bedenkt, daß „der Höchste für viele Eile will", muß sie dazu kommen, von der leitenden Idee einer Vollendung der Heilsgeschichte her das gegenwärtige Geschehen als ein Fortschreiten zu dieser Vollendung zu verstehen.

So erst erhält das „Wir" der christlichen Rede seine eigentümliche universale („katholische") Bewandtnis.

Schon von Anbeginn an ist das „Wir"-Bewußtsein der Christenheit eschatologisch, d. h. auf das Beieinanderseinwerden im Gottesreiche gerichtet. Ἐκκλησία ist immer auch eine „eschatologische Größe" [4]).

Ἅγιοι sind wir in dieser Welt insofern wir „mit ihm im Paradiese sein werden". Diese sanctorum communio bedarf des Ganzwerdens, oder, wie wir im IV. Esra und der Johannes-

4) Dietr. Bonhoeffer, Sanctorum Communio (Neue Stud. z. Gesch. d. Theol. u. d. Kirche, 26. Stück), Berlin 1930, S. 72. Für das einzelne der Frühgeschichte F. Kattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee, in: Festgabe für Harnack, Berlin 1921, S. 143 ff.

Apokalypse (7, 4 ff.) lesen, der Vollzähligkeit. Denken wir die Gnade Gottes mit der Weissagung von der bevorstehenden „Erfüllung der Zeit" zusammen, so kommen wir dazu, die Geschichte teleologisch zu verstehen. Christus ist nicht für mich gestorben, sondern für uns. Dieses „wir" kommt zwar in der Gemeinde zur Repräsentation, aber nicht zur Begrenzung. Die αἵρεσις begrenzt das Wir und zerstört es eben damit. Denn eine Begrenzung kann nicht durch uns geschehen; sie muß, ineins mit der Stiftung der ἐκκλησία, durch Gott gesetzt sein. Wir dürfen hoffen, daß wir, wie wir jetzt beieinander leben, bald in das Gottesreich hineingehoben werden; aber wir sollen auch hoffen, daß mehr und mehr an der Herrlichkeit teilhaben. Dazu aber bedarf es — immer wieder — der Zeit.

Für die heilsgeschichtliche Deutung besteht also kein Widerspruch zwischen geschichts-transzendenter Eschatologie und der Erwartung eines Abschlusses der Geschichte. Die weltgeschichtliche Teleologie folgt für sie aus der ernstlichen eschatologischen Reflexion.

Daß diese beiden Grundtypen eschatologisch bestimmten Geschichtsbewußtseins in der faktischen Geschichte der Eschatologie nicht klar auseinandertreten, hat nun seinen Grund darin, daß sich von Anbeginn an mit dem geschichts-transzendenten Gedankenkreis des Gottesreiches ein anderer überlieferter Gedankenkreis verschlungen hat: der Gedankenkreis vom endgeschichtlichen Gottesreich. Er wächst, wie wir wissen, aus dem messianisch-politischen Gedankenkreis hervor, der sich, in mancherlei Abwandlungen im Christentum als die Vorstellung vom Christusreich in dieser Welt erhält. Während für Paulus auch das Christusreich geschichts-transzendent ist — beginnt es ja mit der Parusie und dem ἁλλάγεσθαι —, so wird im Schrifttum der nachapostolischen Zeit nicht nur der sinnlich-realistische Charakter der Messiasreich-Vorstellungen wieder hervorgetrieben, sondern es kann sich auch, ohne daß die Erwartung eines geschichts-transzendenten Gottesreichs am Ende der Zeiten verkürzt wird, der Gedanke eines Endreiches als eines kontinuierlich an das Geschehen dieser Welt sich anschließenden Gottesreiches in der Geschichte erhalten.

Diese Tendenz auf Entwicklung einer Endreichvorstellung wird nun für die Ausbildung des Geschichtsbewußtseins ungemein folgenreich. Es wird der Grund gelegt für eine immanent-endgeschichtliche Eschatologie, für die Verkündung eines αἰὼν μέλλων in der Weltgeschichte. Die Geschichtsdeutung wird zur Spekulation über den zukünftigen Verlauf der Weltgeschichte.

Die Elemente dieser Endreich-Eschatologie werden in mehreren Überlieferungsreihen zubereitet. Einmal verschmelzen danielische Weltreichprophetie und antiker Romglaube zu der Überzeugung von der Unzerstörbarkeit des Orbis Romanus für die ganze Zeit dieser Welt. Sodann entwickelt sich aus der Sukzessionsidee der Traditionalismus als Überzeugung von der Dauer der Papstkirche bis zum finis saeculi.

Soweit wir sehen, ist Joachim von Floris der erste gewesen, der im Rahmen dieser Voraussetzungen den Begriff eines geschichts-immanenten endgeschichtlichen Reiches entwickelt hat. Dieses Reich (der tertius status) ist nicht, wie die βασιλεία Χριστοῦ der frühen christlichen Hoffnung, ein Reich, dessen Heraufkunft erhofft wird, sondern eines, dessen Bestand nach Beginn, Dauer und Wesensart exegetisch zu erschließen ist. Errechnung auf Grund chronologischer Kombination und schlüssige Begründung durch allegorische Schriftexegese wirken zusammen zu der methodisch durchgeführten Wahrsagung eines weltgeschichtlichen Zustandes vor dem Ende, der sich aus den Elementen des gegenwärtigen geschichtlichen Zustandes (des secundus status, der Papstkirche) entwickelt[5]).

---

5) Für die Analyse der Kategorien dieser Wahrsagung vgl. im einzelnen die Untersuchung von Ernst Benz, Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims (in dieser Zeitschrift Bd. 50 [1931], S. 24 ff.). Für die Umdeutung dieser methodisch exakten Vorherbestimmung der Zukunft in eine Prophetie, wie sie die Franziskaner-Spiritualen des 13. Jahrhunderts, sich selbst als die Erfüllung dieser Prophetie verstehend, vornahmen, vgl. desselben Verf. Vortrag über „Die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen des 13. und 14. Jahrhunderts" (in dieser Zeitschrift, 52. Band [1933] S. 90 ff.).

Dazu darf ergänzend folgendes bemerkt werden:

Die methodische Erschließung eines endgeschichtlichen Zustandes ist es, was die Eschatologie Joachims von aller Prophetie abgrenzt. Die Lehre Joachims ist weder εὐαγγέλιον noch κήρυγμα, sondern rationelle Wissenschaft. Das Element unmittelbarer Offenbarung — das Kenn-

Die weltgeschichtliche Spekulation Joachims ist wohl die Wurzel aller späteren Endreicherschließung; immerhin aber trennt sie von dieser noch ein entscheidender Schritt: sie ist heilsgeschichtlich-traditionalistisch orientiert. Derselbe Joachim, dessen Bild im Kampfe der Spiritualen mit der Kurie für lange Jahrhunderte häretischen Charakter annehmen sollte, sieht doch die gesamten profanen Lebensordnungen der Kirche unterstellt; nur weil er den Papst als den Herrn der Welt sieht, kann er überhaupt den Begriff des secundus status als den eines ganzen „Zustandes" fassen. Die gesamte Geschichte schreitet von status zu status in der Universalität des Heils fort. Der dritte status — so erfordert es die Logik der Geschichtstheorie Joachims — kennt nur electi. Er ist also ein heilsgeschichtlicher Endzustand.

Es muß nun aber der Unterschied zwischen diesem Begriff der gesamten Geschichte als eines sich entwickelnden Fortschreitens zu einem heilsgeschichtlichen Endzustand und dem Gedanken der heilsgeschichtlichen Teleologie klar aufgefaßt werden. Dieser geht, wie wir sahen, davon aus, daß die „Zahl der Gerechten", d. h. der Bürger des geschichtstranszendenten Gottesreiches, „voll" sein muß. Aus einem bestimmten Gottesbegriff folgt die Unbestimmbarkeit der Dauer der Geschichte für menschliche Erkenntnis; die wachsenden Erfolge der Kirche, die Ausbreitung des Christentums vermögen die Hoffnung zu erwecken, daß die Anzahl der Gerechten nun mit immer größerer Schnelligkeit wächst und sich der von Gott bestimmten Zahl nähert. An einen Zustand innerhalb der Geschichte kann hierbei nicht gedacht wer-

---

zeichen aller Prophetie — ist ganz ausgeschaltet; ein innergeschichtlicher Tatbestand wird erschlossen.

Die ganze Spannung zwischen Religion und Wissenschaft, zwischen Offenbarungsglauben und strenger Theorie, in der die Lehre Joachims steht, kommt darin zum Ausdruck, daß Joachim von der Zeit der Geistkirche lehrt, in ihr werde das „offene Buch" (Ap. Joh. 10, 4) die Bücher des Alten und Neuen Testaments ablösen (vgl. Benz, Kategorien, S. 110). Da aber Offenbarung nur bei einer Verborgenheit Gottes möglich ist, so ist die contemplatio des homo spiritualis im tertius status nicht mehr Hinnahme der Offenbarung, sondern Schau des offenbaren Gottes.

Es ist Joachim verborgen geblieben, daß er mit seiner ganzen Lehre vom dritten status die Grenze der Aeonen aufhebt; denn eben die Offenbarkeit Gottes ist ja der Gegenstand geschichts-transzendenter Hoffnung.

den; denn die Geschichte als Ganzes wird hier nur als der Raum aufgefaßt, den die Bürger des Gottesreiches durchwandern müssen.

Die heilsgeschichtliche Wahrsagung vom Typus Joachims dagegen denkt gerade an einen Zustand innerhalb der Geschichte. Sie ist nicht teleologisch — von der Vollendung her —, sondern endgeschichtlich-eschatologisch — von einem letzten Zustand her — orientiert. Sie entnimmt zwar die Kategorien ihrer Geschichtsdeutung einem ausdrücklichen Begriff des Transzendenten, aber sie versetzt in der Vorstellung dieses Transzendente in die Geschichte in der Gestalt eines Zustandes, auf den hin die Geschichte fortschreitend sich entwickelt. Die heilsgeschichtliche Teleologie dagegen denkt nicht an eine fortschreitende Entwicklung der Geschichte, sondern an eine fortschreitende Entwicklung des Gottesreiches durch die Geschichte[6]).

Die endgeschichtlich-innergeschichtliche Eschatologie vom Typus Joachims nun gehört einer späteren Zeit an. Für die Frühgeschichte der christlichen Eschatologie ist es wichtig, zu wissen, daß sie solchen Typus nicht kennt. Zwar bedingt der eigentümliche Aufbau der neutestamentlichen Eschatologie, die als doppelte Eschatologie ein Nacheinander von Christusreich und Gottesreich lehrt, daß die frühe Eschatologie immer auch in gewissem Sinne endgeschichtliche ist. In der Vorstellung des Millenniums ist die Vorstellung eines endgeschichtlichen Zustandes gegeben. Aber abgesehen davon, daß das Millennium verkündet und nicht erschlossen wird — es wird auch zumeist als ein geschichts-transzendentes Reich gelehrt.

Das zeigt sich sowohl bei denjenigen Autoren, die das Millennium erwarten (dem „Johannes" der Apokalypse, Irenäus, Ter-

6) Eine systematische Geschichtslehre unter eschatologischen Prinzipien müßte zunächst diese beiden Typen deutlich abgrenzen. Bei Althaus, Die letzten Dinge, Gütersloh 1926, ist zwar die Lehre vom heilsgeschichtlichen Endzustand systematisch kritisiert, aber der Gedanke der heilsgeschichtlichen Teleologie gar nicht in den Blick genommen.

Eine Arbeit des Verf., die in der Kritik am endgeschichtlichen Entwicklungsgedanken eine Geschichtslehre unter Prinzipien einer heilsgeschichtlich teleologischen Eschatologie entwickelt, befindet sich in Vorbereitung.

tullian, Methodius, Cyprian, Lactanz) als bei denjenigen, die die Millenniumsprophetie in eine Nachgeschichte der Seelen umdeuten (Clemens v. Alexandrien, Origenes).

Dieser von Clemens zuerst systematisch entwickelte, obwohl lange vor ihm im Volksglauben lebendige Gedanke der Heiligungsgeschichte aller Seelen, der Purgatoriumsgedanke, kann nun aber nicht neben der heilsgeschichtlichen Deutung der Geschichte bestehen. Wird diese Nachgeschichte der Seelen (als προκοπή bei Clemens, als „Himmelsreise der Seele" allgemein und vulgärchristlich) angenommen, so kann die Heilsgeschichte nicht in hoc saeculo erfüllt sein. Und umgekehrt schließt die heilsgeschichtliche Teleologie den Gedanken an eine Nachgeschichte der Seelen aus.

Andererseits verträgt sich aber auch die heilsgeschichtliche Teleologie nicht mit der doppelten Eschatologie. Kommt die sanctorum communio durch die Ausbreitung des Christentums zustande, so bedarf es nicht nur keiner Nachgeschichte; es bedarf auch keines messianischen Reiches mit seiner doppelten Auferstehung. Eine Seele, die gelebt hat, ist entweder sancta geworden — dann tritt sie in die communio ein, sowie die Zeit gekommen ist; oder sie ist terrena (carnalis) geblieben — dann ist sie dem Verdammungsurteil verfallen. Jeder Gedanke an eine Differenzierung der Seelen beim Endgeschehen würde — von der heilsgeschichtlichen Auffassung her — den Ernst des christlichen Lebens herabmindern.

Aus der heilsgeschichtlichen Teleologie folgt also der Prädestinationsgedanke. Ob ein Wesen in die communio sanctorum gehört, zeigt sich an dem Leben, das es hier führt. Und umgekehrt entscheidet sich hier, wohin ein Wesen gehört.

Dieser Umriß war vorauszuschicken, wenn nunmehr die Stellung Augustins in der Geschichte der Eschatologie bestimmt werden soll. Die Kürze bedingt weiter, daß das Ergebnis dieser Bestimmung, das im folgenden entwickelt werden soll, als These vorangestellt wird. Nämlich:

1. Augustins Eschatologie ist rein geschichts-transzendente Gottesreich-Eschatologie.

2. Die Hauptstücke der endgeschichtlichen Eschatologie sind bei ihm in heilsgeschichtliche Tatbestände umgedeutet. Daher gibt es kein Millennium.
3. Sein Geschichtsbewußtsein hat die Form der heilsgeschichtlichen Teleologie, die er als erster systematisch entwickelt.
4. Sowohl der Kirchenbegriff Augustins wie sein Entwurf einer Universalhistorie (in De civitate Dei) entwickeln sich aus dieser spezifischen Eschatologie.

Aus diesen im folgenden evident zu machenden Prämissen ergibt sich die Richtung seiner Polemik:

1. Gegen alle Häresie, da die heilsgeschichtliche Teleologie die Katholizität der Verkündung zur Voraussetzung hat.
2. Gegen die buchstäbliche Auffassung der Millenniumprophetie (den „Chiliasmus").
3. Gegen die endgeschichtliche Deutung des gegenwärtigen Geschehens.
4. Gegen die Umdeutung des Zwischen-αἰών auf eine Nachgeschichte der Seelen (Origenes).
5. Gegen jede geschichts-immanente Eschatologie, wie sie insbesondere im Romglauben der Claudian, Prudentius usw. sich anbahnte.

II. Civitas.

Die Einsicht in das Verhältnis von Eschatologie und Heilsgeschichte sowie in das von Heilsgeschichte und allgemeiner Weltgeschichte bei Augustin ist lange Zeit dadurch verstellt gewesen, daß man von späteren Problemlagen her Augustin um seine Auffassung über das „Verhältnis von Kirche und Staat" befragte. Ein langer Leidensweg der Forschung war vonnöten, bis man zu dem Ergebnis kam, das allerdings schon seit je Gemeingut der katholischen Augustinforschung gewesen war: daß für Augustin „der Staat" nicht ohne weiteres mit der civitas diaboli „zusammenfällt", sondern daß der Ausdruck, an Hand dessen frühere Interpreten (v. Eicken, Eucken) geurteilt hatten, Augustin verwerfe die Ordnungen des profanen Lebens als „Teufelswerk" — der Ausdruck civitas terrena — in den Büchern de civitate Dei in doppelter Bedeutung auftritt: nämlich sowohl synonym zu civitas diaboli die Gesamtheit der Reprobierten (Engel und

Menschen) bedeutet als auch den bürgerlichen Verband, der, an sich in der zeitlichen Welt unentbehrlich, je nach dem Sinne, auf den er hingeordnet ist, „irdisch" und somit verworfen oder der civitas Dei dienstbar und somit „utilis" sein kann [7]).

Daß trotz dieser Ermittlung mit einer gewissen Hartnäckigkeit an der Auffassung festgehalten wurde, Staat und civitas diaboli, Kirche und civitas Dei seien für Augustin „Gleichungen" [8]), hängt damit zusammen, daß man in dem ganzen Werk vornehmlich eine Art Lehre von den zwei civitates enthalten meinte und den Ursprung dieser Lehre allzu äußerlich in einer Abhängigkeit des Augustinus von Tyconius finden wollte.

Hier haben erst neuere Untersuchungen das Blickfeld erweitert [9]) und der Einsicht in den Zusammenhang nähergeführt. Sie haben gezeigt, daß die Rede von der civitas der biblischen Sprache entnommen ist, ihre Verwendung zur Auslegung des Weltzusammenhanges der Methode allegorischer Exegese entspringt. Alle Interpretation des Augustin-Textes muß sich also gegenwärtig halten, daß die Rede von der civitas Dei eine „tropica locutio" ist; sie darf nicht nach dem „Begriff der civitas Dei" Ausschau halten wollen, sondern muß fragen nach dem Begriff, der mit der Rede von der civitas Dei gemeint ist. Hier ist es die Hauptfrage: inwiefern ist das Gottesreich, inwiefern die Kirche gemeint? Und ferner: wenn (wie es in der Tat der Fall ist) bald das Gottesreich, bald die Kirche gemeint ist — wie ist dieser doppelte Gebrauch zu verstehen? Daran kann kein Zweifel sein: es heißt, von Augustin nicht sehr hoch denken, wenn man hinsichtlich dieser doppelten Verwendung keine andere Auskunft findet als die, daß Augustin eine schwan-

---

7) Die kritische Ermittlung des Textsinnes verdanken wir vor allem den Arbeiten von Br. Seidel, Die Lehre vom Staat beim heiligen Augustinus (Diss. Breslau 1910) und Heinr. Hermelink, Die civitas terrena bei Augustin (in: Festgabe für Harnack, Tübingen 1921, S. 302 ff.).

8) So vor allem in dem nachhaltig wirksamen Buch von Heinr. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, Leipzig 1911 und in der Studie von Karl Holl, Augustins innere Entwicklung, Abh. d. Pr. Ak. 1923, S. 39, Anm. 5.

9) Hans Leisegang, Der Ursprung der Lehre Augustins von der civitas Dei (Arch. f. Kulturgesch. 16 [1926], S. 126 ff.; Viktor Stegemann, Augustins Gottesstaat, Tübingen 1928).

kende Redeweise habe [10]). Vielmehr: wofern Augustin ein systematischer Denker ist, muß sich eben dieser doppelte Gebrauch als sinnvoll im Zusammenhang seines Denkens aufweisen lassen.

Soll dieser Aufweis, auf den alles ankommt, versucht werden, so muß gegenwärtig gehalten werden, daß Augustin dem Mitdenkenden eine eigentümliche Schwierigkeit zumutet: er soll sowohl das Entweder-Oder (boni-mali, electi-reprobi, civitas Dei-civitas diaboli) ausdenken als auch die stufenhafte Ordnung des Kosmos (die utilitas-Bezüge, die relativen Güter des Wissens und der Sittlichkeit) begreifen; erst in dem Hinabsteigen in die Tiefe des Theodizee-Problems wird er mit Augustin den Gedanken der Heilsgeschichte als den vermittelnden und systemgründenden erfassen können. Es ist darum naheliegend, anzunehmen, daß die beiden Gedankenreihen des Entweder-Oder und der stufenhaften Ordnung sich unvermittelt ineinanderschöben und auf disparate „Einflüsse" zurückzuführen seien — etwa auf den Manichäismus einerseits, auf die antike Philosophie andererseits [11]). Wollen wir uns bei diesem — für Augustin nicht eben schmeichelhaften — Urteil nicht begnügen, so müssen wir die Punkte ins Auge fassen, an denen Augustin uns zwingt, aus dem Entweder-Oder in die Stufenhaftigkeit umdenkend überzugehen.

Im letzten Satz des 1. Teils von De civ. Dei (X, 32 — I, 460, 31 Dombart) nimmt Augustin noch einmal die schon am Beginn des 1. Buches erlassene Ankündigung auf: er wolle von Ursprung, Lebenslauf und angemessenem Ende der beiden civitates sprechen. Der Beginn des zweiten Teils (XI, 1) nennt dann auf der einen Seite die civitas Dei und (einläßlicher) Gott als den Gründer „sanctae civitatis", auf der anderen die Heiden als

---

10) So urteilt selbst Et. Gilson, Der hl. Augustin, deutsch Hellerau 1930, S. 320 („Augustin drückt sich oft genug ziemlich zweideutig aus").

11) So z. B. Reitzenstein, Augustin als antiker und mittelalterlicher Mensch (Vorträge der Bibl. Warburg 1922/23), der das Entweder-Oder des Manichäismus bis tief in den Grund auch des katholischen Augustin hinabreichen sieht; so aber auch Harald Fuchs, Augustin und die antike Friedensidee, Berlin 1926, der (S. 75, Anm. 2) urteilt, Augustin rede in De civ. Dei XIX, 14 (dem Kapitel von der pax terrena) „anders als sonst" und zur Begründung eine besonders starke Anschmiegsamkeit an „die Vorlage" (Varro) annimmt.

Bürger der „terrena civitas". So werden denn die beiden civitates (terrena und caelestis 462, 8) im Sinne des Entweder-Oder als inimici eingeführt. Buch XI schildert, wie die Ursprünge der beiden civitates „in der Spaltung der Engel vor sich gegangen sind" (462, 14). Die gesamten Darlegungen der Bücher XI—XIV sind an diesem Entweder-Oder orientiert, das am Ausgang von Buch XIV (c. 28, II, 56, 24 Domb.) nachdrücklich herausgestellt wird: duae civitates — duo amores — duae gloriae — duae sapientiae.

Wenn nun aber am Eingang von Buch XV die Schilderung der Weltgeschichte einsetzt und sogleich von den „duo genera, quas mystice appellamus duas civitates, hoc est, duas societates hominum" gesprochen wird, so fällt auf, daß an dieser wichtigen Stelle die Ausdrücke civ. caelestis und terrena nicht vorkommen; die beiden civitates hominum werden nämlich erläutert als: una, quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo. Es macht den Eindruck, als ob die beiden früher im Vordergrund stehenden Bezeichnungen mit Bedacht vermieden wären. Wenn dann Kain und Abel als diejenigen, in denen die beiden civitates „vordeutend geprägt" (praefiguratae) sind, gegenübergestellt werden, so heißt es: Kain sei „pertinens ad hominum civitatem", Abel „pertinens ad civitatem Dei", und: Kain sei ein „civis huius saeculi", Abel „isto peregrinans in saeculo". An den Satz Gen. 4, 17 „Cain condidit civitatem" wird der Gegensatz angefügt: „Abel tamquam peregrinus non condidit" (nicht: „er baute keine Stadt", sondern: „er hat keine Stadt gebaut"). Wohl leben (von Seth ab) alle peregrinantes in einer Kainsstadt, aber sie haben sie nicht „gebaut" [12]).

12) Seidel (a. a. O. S. 10) versteht XV, 1 so, als wolle Augustin in diesem Kapitel den „Ursprung der societas impiorum" schildern. Aber dieser Ursprung ist ja der Fall der Engel! Worauf es für Augustin ankommt, ist vielmehr: zu zeigen, daß einer, der der societas impiorum (civitas diaboli) schon angehörte (ein Brudermörder und überdies ein praevaricator), „die Stadt baute". In welchem Sinne Augustin demnach wirklich „den" Staat teuflischen Ursprungs sein läßt, wird weiterhin im Texte zu verhandeln sein. Es muß aber schon hier auf diese Frage der Finger gelegt werden, weil die Neigung der meisten katholischen Interpreten (Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus, 2. Aufl., Freiburg 1929, I, S. 323 ff.; Schilling, Die Staats- und

Unmerklich ist eine Akzentverlegung eingetreten. Es ist nicht mehr von civitas Dei und civitas diaboli die Rede, sondern von zwei Stämmen der Menschheit: den cives huius saeculi und den peregrinantes in saeculo; die einen gehören einer civitas an, die andern nicht. Das folgende Kapitel (XV, 2) fügt nun (als Exegese von Gal. 4, 21 ff.) in diese civitas eine Differenzierung ein. Es wird gezeigt, daß ihr zwei Wesensmöglichkeiten (formae) eignen: sie kann 1. sich selbst genügen wollen (suam praesentiam demonstrare), aber 2. auch „ein Bild des Bildes der civitas caelestis" sein (caelesti civitati significandae servire). In eben dieser Ambivalenz wird die „Kainsstadt" nun aber (61, 3) „terrena civitas" genannt. Der früher (I—XIV) für die civitas diaboli mitgenannte, im vorigen Kapitel sichtlich vermiedene Ausdruck wird also hier wieder eingeführt und in den Mimesis-Gedanken einbezogen; aus dem Entweder-Oder ist die Stufenhaftigkeit geworden.

Man hat — nach dem Vorgange Reuters — diese eigentümliche Wendung des Gedankenganges (die crux aller Interpretation) mit einer „exegetischen Nötigung" erklären wollen. Offenbar ohne Grund. Denn der Paulustext stellt ja gerade ein Entweder-Oder (filii carnis — filii promissionis, filii ancillae — filii liberae) heraus. Überdies: was zwang Augustin, in diesem Stadium seiner Darstellung schon von Hagar und Sarah zu handeln? Was zwang ihn überdies, im nächstfolgenden Kapitel (XV, 4) grundsätzlich von der pax terrena zu handeln, und das XIX. Buch im Abriß vorwegzunehmen? [13])

Es ist nur eine Erklärung möglich. Augustin will schon hier — gleich am Eingang in seine universalhistorische Darstellung — den Mimesis-Gedanken, der die späteren Bücher leiten soll, zur Geltung bringen. Hier leitet ihn nicht nur keine „exegetische

---

Soziallehre des hl. Augustinus, Freiburg 1910, § 8), Augustin rein auf eine naturrechtliche Theorie hin zu interpretieren und seine Staatsauffassung thomistisch zu harmonisieren, zur Vorsicht mahnt.

13) Har. Fuchs (a. a. O. S. 53 Anm. 2) überspringt das hier vorliegende Problem mit der Feststellung: „XV, 3 ist Aug. in seiner Genesiserklärung so weit fortgeschritten, daß er auf Isaak zu sprechen kommt". Aber er steht ja noch bei Kain und Abel und bleibt auch bis Kap. 8 noch bei Kain stehen! Erst 46 Kapitel später „kommt er auf Isaak zu sprechen"!

Not", sondern er durchbricht die chronologische Folge und preßt zudem die Galaterbriefstelle, bis sie einen Gedanken hergibt, den sie nicht enthält: eben den Mimesis-Gedanken. Wäre es so, wie es so gewichtige Forscher wie Reuter, Troeltsch und Holl annehmen zu müssen meinten, daß sich im langen Zeitraum der Abfassung die Dinge für Augustin allmählich verschoben hätten, so wäre das Auftreten der „neuen" Gedanken an chronologisch so unpassender Stelle ganz unerklärlich.

Überdies ist ja nun aber der Gedanke der zweifachen civitas Dei (des Urbildes und des Bildes, der significanda und der significans 60, 4—6) dem Beginn des Werkes so wenig fremd, daß er vielmehr den Auftakt der ganzen Darstellung bildet: die Praefatio zum Ganzen setzt so ein, daß sie von der civitas Dei spricht, „sei es in diesem Lauf der Zeiten, wo sie, aus dem Glauben lebend, unter den Gottlosen wandert (peregrinatur), sei es in jener Ständigkeit des ewigen Sitzes, dem sie jetzt in Geduld entgegenharrt" (I, 3, 10 Domb.) [14]).

Klammert man sich also nicht an die Worte, sondern sieht auf die Sache, so klärt sich auch das Problem der Worte. Offenbar geht Augustin nicht von einer „Theorie der zwei civitates" aus, die sich ihm im Laufe der Darstellung verflüchtigt — so, daß nachher civitas terrena auch „den" Staat bedeuten kann —, sondern er will nacheinander zunächst Gottesreich und Teufelsreich entgegensetzen und dann Aufbau und Entwicklung des geschichtlichen Lebens darstellen. Für beide Themen bietet sich ihm aus der kirchlichen Überlieferung der biblischen Sprache der Ausdruck civitas als Material seiner „tropica locutio". Bot der 45. Psalm die „Gottesstadt" (civitas Dei), die schon seit je (zuletzt von Ambrosius, Expos. in Ps. XLV) auf die βασιλεία θεοῦ

14) Beachtet man dies, so wird der Streit, ob civitas Dei und Kirche identisch seien, unnütz. Weder die Behauptung, daß es keine „Gleichung" civitas Dei-Kirche bei Augustin gebe (Reuter, Scholz, Troeltsch, Hermelink) noch die Behauptung, daß Augustin „von dieser Gleichung ausgeht" (Holl a. a. O. 39, Anm. 5), trifft die Frage, um die es sich handelt. Denn offenbar führt Augustin gleich von Beginn die civitas Dei sowohl als das geschichts-transzendente Gottesreich als auch als das „auf Erden wandernde Gottesreich" ein. Inwiefern beide aufeinander bezogen sind und inwiefern das letztere „die" Kirche ist — denn das erstere kann doch offenbar nicht „die Kirche" sein — wird weiterhin im Text zu verhandeln sein.

gedeutet war, bot die Johannes-Apokalypse die „Teufelsstadt" Babylon (die ja seit je Jerusalem entgegengesetzt worden war), so bot Gen. 4, 17 die „Kainsstadt".

Es ist also kaum nötig, auf Tyconius als denjenigen zurückzugreifen, der die Konzeption Augustins ausgelöst hat. Die wie selbstverständliche Einführung der Redeweise von den civitates, der Hinweis, daß „wir" die beiden Stämme der Menschheit „in übertragener Rede civitates zu nennen pflegen" (quas mystice appellamus duas civitates XV, 1) — all das zeigt, daß Augustin wie seinen Lesern diese Redeweise schon seit je geläufig gewesen ist; an diesem Umstand mag denn wohl der Apokalypsenkommentar des Tyconius seinen Anteil gehabt haben.

Alle weitergehenden Versuche, „die heißumstrittene Burg der civitas Dei durch einen Flankenangriff von Tyconius her zu nehmen" (Dempf a. a. O. S. IX), müssen fehlgehen. Denn nicht der Dualismus von Gottesstadt und Teufelsstadt, vom Reich der Gotteskinder und dem Reich der Weltkinder — der Grundgedanke des Tyconius — ist es, was Augustin geltend machen will; sein Thema ist die peregrinatio der civitas Dei „in hoc saeculo". Mit dieser — gleich am Eingang des Werkes auftretenden — Redeweise ist schon gesagt, daß Augustin nicht von der ecclesia militans und ihrem Feind, sondern vom Gottesreich handeln will, sowohl insofern es „post finem sine fine" sein wird als auch insofern es in hoc saeculo wird (peregrinatur, aedificatur). Von diesem „Werden zum Sein" ist aber bei Tyconius (der die Wiederkunft auf das Jahr 380 berechnet!) nicht die Rede[15]).

III. Urbs und Orbis.

Die „civitas Dei" ist also zunächst und zuerst zu verstehen als die βασιλεία θεοῦ, als das Reich, das kommen wird; sodann aber als peregrinans, als das Reich, das wird. Das Gottesreich ist eine „domus aedificanda per Christum" (XVIII, 48); es

15) Es sei angemerkt, daß auch die Redeweise vom peregrinari sich bei Ambrosius findet — daß „wir hier keine bleibende Stadt (μένουσαν πόλιν) haben", hatte ja auch der Hebräerbrief gesagt (13, 14) —: „qui enim peregrinus hic fuerit, civis in coelo est" De Abrah. II, 9, 62). Es ist aber zu beachten, daß Ambrosius „est" und nicht „erit" hat. Vgl. darüber weiterhin im Text.

kommt zustande, ist in der Zeit im Werden. Gott will nicht nur das Sein des Reiches in der Ewigkeit; er hat auch sein Werden in der Zeit gewollt.

Die civitas Dei ist also nur als ewig zu denken, insofern sie zugleich als geschichtlich anzuschauen ist. Ihre peregrinatio, ihr aedificari ist der innere Zusammenhang dessen, was in hoc saeculo geschieht.

Von dieser Thematik des „Baus der Gottesstadt" als universalhistorischer Grundthematik her kommt nun für Augustin die profane Welt in Verfassung und Geschichte in den Blick. Wie die peregrinans zugleich „significans" ist, Gott also die sanctorum communio in der Geschichte ebensowohl aufbaut als bedeuten läßt, so vermag die Ordnung des profanen Lebens, wie in XV, 2 gesagt ist, die peregrinans (als ihre umbra oder imago) zu bedeuten. Ist der Bedeutungszusammenhang zwischen peregrinans und aeterna der des Werdens zum Sein, so ist der zwischen civitas terrena und peregrinans der der utilitas. Das gilt nicht nur wesensmöglich allgemein für civitas terrena überhaupt, sondern gilt auch faktisch für alle civitates terrenae, die es in hoc saeculo gegeben hat. Sie alle waren auf eigene Art dem Werden der Gottesstadt dienstbar.

Um diesen Gesamtzusammenhang mitdenkend nachzuzeichnen und somit eine Interpretation des „ingens opus" von der Gottesstadt allererst vorzubereiten, bedarf es der Klärung einer Reihe von Vorfragen. Wenn wir hierbei diejenigen Fragen, die die Stellung Augustins zur profanen Welt betreffen, voranstellen, so deshalb, weil jede Interpretation sich mit der immer wieder geäußerten Vermutung auseinanderzusetzen hat, das ingens opus sei nur „aus der Zeit für die Zeit geschrieben" [16]). Diese vermeintlich historische Verfahrensweise überspringt die Grundfrage einer historischen Interpretation, die eben die nach dem systematischen Zusammenhang theoretischer Reflexion und konkreter Weltstellung sein muß.

16) So Ernst Troeltsch, Augustin, Die christliche Antike und das Mittelalter, München-Berlin 1915, S. 8. Auch die Abhandlung von Gisb. Beyerhaus, Neuere Augustinprobleme (Hist. Zeitschr. Bd. 127 [1922], S. 189) ist ganz an dieser Vermutung orientiert.

Wir beginnen also damit, daß wir die Stellung Augustins zum Römerreich seiner Zeit zu ermitteln suchen.

Wenn Augustin wirklich — wie noch Troeltsch (S. 24) meinte — „an der so jammervoll beschriebenen Gegenwart nichts liegt", wenn es „klar ist, daß dem Kirchenvater nichts an dieser vorläufigen Zeitlichkeit liegt" — wie konnte Augustin dann so sorgsam die Funktionen des profanen Lebens analysieren und bestimmen, wie er es getan hat? Schon aus dem Umstand, daß Augustin ja der civitas terrena idealiter die Funktion der utilitas zuweist, wird der Schluß nahegelegt, daß er der profanen Welt nicht in der Gesinnung der Abkehr gegenübergestanden haben wird.

Aber es bedarf nicht solcher Rückschlüsse. Eine Überfülle von Äußerungen belegt, wie Augustin, ohne sich über die Härte des Lebens in der Zeitlichkeit Illusionen zu machen, doch auch dem Weltleben in der Zeitlichkeit seine Würde zu verleihen oder in Anfechtungen zu erhalten strebt. „Schlechte Zeiten! — so sagen die Leute. Leben wir recht, und die Zeiten sind gut!" (Sermo 80). Reichsgotteshoffnung und weltlicher Mut schließen sich bei Augustin wie bei anderen großen Religiosen nicht aus, sondern bedingen sich wechselseitig.

So sieht er mit sorgender Teilnahme, aber auch mit einer in seiner Zeit singulären Unbefangenheit auf die profanen Geschehnisse. Diese Unbefangenheit kommt zu nachdrücklicher Geltung in seiner Stellung zu der Frage nach dem Untergang des römischen Reiches.

Zunächst ist hier bedeutsam, daß Augustin — hierin ganz und gar dem Mittelalter unverwandt — die hieronymianische Deutung des 4. danielischen Weltreiches auf das römische nicht rezipiert. So ist für ihn von vornherein keine unmittelbare eschatologische Relevanz politischen Geschehens gegeben. Bestand oder Zertrümmerung des Imperiums sind für ihn profane Tatbestände, denen er zwar ganz und gar nicht teilnahmslos zusieht, die aber als solche nicht mit den letzten Dingen verknüpft sind.

Mußte ihm nun der Gotenangriff von 410 als eine Bedrohung des römischen Reiches in seinem Bestande gelten? [17]) Es ist zu beachten, daß es sich zunächst nur um eine Bedrohung des Westens, ja eigentlich nur des stadtrömischen Gebiets handelte, während der Osten Frieden hatte. Was man über die Stellung Augustins zu „Rom" ermitteln zu können gemeint hat, ist zumeist an der Frage vorbeigegangen, ob denn für Augustin die urbs Roma wirklich als das Herzstück des orbis Romanus galt und gelten mußte. Daß Augustin leidenschaftliche Trauer über die Vorgänge von 410 empfand, beweist nicht, daß er das excidium urbis als etwas anderes denn als ein profanes Ereignis und etwa gar als ein Sakrileg (also eine Tat des Antichrist) angesehen habe. Ist es ja gerade einer der starken Trostgründe, die er ins Feld führt, daß die Goten sich vor dem Sakrileg bewahrt haben!

Dagegen war für den „Patriotismus" der Symmachus, Claudian, Prudentius die urbs eine sakrale Größe. Diesen Patriotismus teilt Augustin nicht nur nicht, sondern er stemmt sich ihm entgegen. Wer das Nachleben des antiken Romglaubens verfolgt, wird in allen christlichen Jahrhunderten Zeugen finden — Augustin ist nicht darunter. Ihm bedeutete die clades von 410, wenngleich er sie providentiell zu verstehen trachtete, ein profanes Ereignis. Deutet ja der Sermo 105 mit Nachdruck auf das in stolzer Macht und gottergebener Frömmigkeit unangetastete Konstantinopel, den Hort des Reiches und den Arm der Kirche! Selbst die endgültige Vernichtung der Stadt Rom wäre noch nicht gleichbedeutend mit dem Ende des Reiches. Es handelt sich um innere Kämpfe, nicht um einen Ansturm von außen; innere Kämpfe aber waren ja nichts Außergewöhnliches für jemanden, der die letzten Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts miterlebt hatte [18])! Roma perit heißt für Augustin noch nicht orbis Romanus perit.

---

17) So meint etwa Beyerhaus a. a. O. S. 200, es habe ihm „der Handstreich des germanischen Kondottiere" für eine „Zeitenwende" gegolten, er habe „im Sacco di Roma etwas wie eine Menschheitskatastrophe empfunden".

18) Es verdient angemerkt zu werden, daß auch Orosius die Germanenstürme als bella civilia zur Darstellung bringt (Hist. 283).

Alle Versuche, dem Augustin von 410 eine Weltuntergangsstimmung zuzuschreiben, müssen also schon an der Realität des damaligen orbis Romanus scheitern. Nun aber verdient weiter Beachtung, daß die Schärfe seines Sarkasmus im 105. Sermo nicht nur den heidnischen Romgläubigen gilt, sondern ebensosehr auch den christlichen. Denn es gab ja viele Christen, die das excidium als ein Ereignis von weltgeschichtlicher Bedrohlichkeit empfanden — was sie nur dank eines ihnen innewohnenden Romaberglaubens konnten!

Demgegenüber ist bei allem Mitempfinden für das Schmerzliche der Geschehnisse die Nüchternheit des Augustinus das Kennzeichen seiner Stellung. Seine Predigten sind darauf abgestellt, der sakralen Bewertung des Ereignisses zu steuern, weil ihm hinter dieser Bewertung ein Rest heidnischen Aberglaubens zu stecken schien. Und wie die sermones, so sind auch die ersten 10 Bücher De civitate Dei nicht nur eine Polemik gegen die pagani, sondern auch gegen paganistische Gedanken in der christlichen Welt. Wo der Römerstolz getroffen wird — und es ist das Anliegen Augustins, ihn in den Wurzeln auszuheben —, da sind auch immer Christen mit gemeint. Und geben nicht Vorgänge späterer Jahrhunderte (von Boethius über Theophylakt bis zu Cola di Rienzo) dem Unternehmen des Augustin nachträglich recht, indem sie von der verhängnisvollen Wirkung des Romaberglaubens zeugen?

Und wie ist nun seine Stellung zum imperium Romanum?

Es ist das Verdienst Bernheims, zur Anschauung gebracht zu haben, wie sich für Augustin der Begriff des imperium in der

---

Vgl. zu dem Ganzen die vortreffliche Analyse bei Giov. Soranzo, La visione storica che Sant' Agostino ebbe del suo tempo, in: S. Agostino, Supplemento Speciale al Volume XXIII della Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Milano 1931, S. 376 ff. Auch die Untersuchungen von G. Combès, La Doctrine politique de St. Augustin, Paris 1927, S. 234 ff., kommen zu dem Ergebnis, daß Augustin, sich allen Zumutungen, den Germaneneinfällen endgeschichtliche Bedeutung beizumessen, entgegenstemmend, den Einklang von weltlichem Mut und eschatologischer Hoffnung erhalten und verbreitet hat. „Il serait difficile d'imaginer un optimisme plus robuste." Sehr schön zeigt Combès, wie die gleiche Haltung auch die letzten zwei Jahrzehnte Augustins bestimmt und ihn am Ende auf die Mauern von Hippo im Kampfe gegen die Vandalen führt. Auf die im Text erörterte Frage nach dem Verhältnis von Urbs und Orbis geht C. leider nicht ein.

Funktion der Bewahrung des pax konstituiert. Die pax Romana nun ist — wie es Bolwin und Harald Fuchs [19]) gezeigt haben — schon lange vor Augustin von christlichen Autoren als eine Bedingung für die Ausbreitung des Evangeliums anerkannt worden. Es konnte also an eine Tradition des kirchlichen Denkens anknüpfen, wenn er den relativen Belang des Bestandes des imperium romanum heraushob und sein Zustandekommen als ein Werk der providentia im Hinblick auf den exorsus ecclesiae auslegte (De civ. Dei XVIII, 46).

Wenn Troeltsch sagt, daß Augustin „nirgends sich auf eine Zukunft in barbarischen Reichen einrichtet" (S. 21) und daß bei Augustin „von einer göttlichen Einsetzung, Beglaubigung, Fortsetzung oder Umwandlung des Imperiums nicht die Rede ist" (37), so hat er damit die zwei Grundzüge der Stellung Augustins zum Imperium sehr glücklich angedeutet: die Erwartung, daß das römische Reich erhalten bleiben wird, und die Überzeugung von der Profanität des Imperiums. Gegen Troeltsch aber muß gesagt werden, daß Augustin sich im ersten sowohl mit der Spätantike als mit dem Mittelalter im Einklang befindet, im zweiten aber beiden gegenüber allein steht. Denn seine Stellung zu der Frage ist eine profan-realistische, keine endgeschichtlich-eschatologische.

Wenn man immer wieder (Scholz, Troeltsch, Salin, Grundmann) das Vorhandensein einer „Geschichtsphilosophie" bei Augustin bestritten hat, so hat man (ohne es immer recht zu wissen) eben diesen Umstand bezeichnet: daß Augustin die Zukunft der profanen Welt und ihrer Ordnungen bis zum Ende nicht unter eschatologische Aspekte stellt, daß er die Geschehnisse in hoc saeculo nicht vorher zu wissen bekennt. Insofern alle „Geschichtsphilosophie" von der Art des Joachim v. Floris auf „Wahrsagen" hinausläuft, ist Augustin kein „Geschichtsphilosoph"; denn er sagt nicht wahr, was in hoc saeculo geschehen wird, sondern er spricht prophetisch von den debiti fines.

19) M. Bolwin, Die christlichen Vorstellungen vom Weltberuf der Roma aeterna bis auf Leo den Großen, Diss. Münster 1923. Har. Fuchs a. a. O. S. 162 ff.

Weist er es doch immer ab, wenn andere es unternehmen, Schriftstellen allegorisch auf profane Geschehnisse der Zukunft zu beziehen. So die Daniel-Vision auf das imperium Romanum, die zehn Plagen auf die persecutiones ecclesiae, die zehn Könige der Apokalypse auf irgendwelche wirklichen Könige (XX, 23). Kann man sich vorstellen, daß Augustin jemals sollte geneigt gewesen sein — wozu die Menschen im Mittelalter dann so leicht bereit waren —, einen leiblichen Menschen für den Antichrist anzusehen? Alle zahlensymbolische Wahrsagung des Geschehens in dieser Welt wird rigoros abgelehnt. So sehr Augustin dazu neigt, aus einer Schriftstelle einen Hinweis auf das Werden zum Sein der civitas Dei herauszulesen, so beharrlich sträubt er sich, die Geschehnisse in hoc saeculo vorauszusagen. Das ist weder „antik" noch „mittelalterlich", und es hieße der modernen Welt zu viel Ehre antun, wenn man sagen wollte, Augustin sei hierin ein „moderner Mensch" gewesen.

Während sich also im Nachleben des antiken Romgedankens eine Apotheose des Imperiums — und das heißt des „Staates" — vollzieht, gibt Augustin prinzipiell und universalhistorisch dem Staat entschieden profane Funktion. So wenig er ihn „verwirft", so wenig erweist er ihm religiöse Ehre.

So ist „der Staat" für Augustin weder einfach „Teufelswerk" (wie die antikatholische Auslegung des 19. Jahrhunderts behauptete) noch „an sich völlig gut" (wie Troeltsch S. 130 im Einklang mit den meisten katholischen Auslegern behauptet). Schon der Umstand, daß die „civitas terrena" wohl einer Ambivalenz fähig, aber doch von Kain gegründet ist, hätte alle die stutzig machen sollen, die in Augustin eine naturrechtliche Staatslehre finden wollten. Tatsächlich kommt die politische Gedankenwelt Augustins nicht zum Verständnis, wenn man nicht unterscheidet zwischen der Frage nach dem Ursprung der profanen Ordnungen und ihrem Sinn. Daß Augustin als ihren Sinn die Bewahrung der pax terrena und die Ausübung der iustitia ansieht und sie somit in ihren möglichen Leistungen durchaus „positiv wertet", schließt keineswegs aus, daß er sie aus der Sünde stammen läßt.

Daß „der Staat" seinen Ursprung in einem Brudermord hat, macht ihn zu etwas schlechthin Profanem. Dem ἀρχέτυπος des Geschehens zwischen Kain und Abel entspricht (respondet) eine imago in dem Mord des Romulus an Remus (XV, 5). Ohne jede „exegetische Nötigung" bringt Augustin hier gleich am Anbeginn seiner „Weltgeschichte" Romulus in Beziehung zu Kain und erweist somit, daß das Anliegen der ersten 10 Bücher — die Ausrottung des Romaberglaubens — auch das Anliegen der letzten Bücher bleibt. Um des Ursprunges des römischen Staates — wie jedes Staates — in der Ungerechtigkeit willen weist er den römischen Nationalstolz in das Nichts zurück.

Von dieser Absicht her will die polemische Richtung des Werkes verstanden werden; und insofern kann, was diese polemische Richtung betrifft, auch gesagt werden, daß es „aus der Zeit für die Zeit" geschrieben ist. So wenig aber der Gedankengehalt des ingens opus in dieser Polemik aufgeht, so wenig darf in dieser Polemik die Darlegung eines „Staatsideals" gesucht werden[20]).

Hier hat man insbesondere (Troeltsch, Salin u. a.) geglaubt, ein „Ideal der Kleinstaaten" bei Augustin finden und ihm eine „Polemik gegen das grande regnum" zuschreiben zu sollen. Ein Blick in die hierzu von Troeltsch (S. 37) aufgebotenen Belege vermag, diese Frage klärend, in den Zusammenhang weiter hineinzuführen. (III, 10. IV, 3. IV, 6. IV, 15. XV, 5. XIX, 7.)

Das immer wiederkehrende Argument der nationalstolzen Römer — von Cicero bis zu Claudian — war der Beweis des göttlichen Ursprungs der Römerherrschaft aus der Tatsache des orbis pacatus. Augustin nun bestreitet keineswegs die Tatsache der pacificatio, aber er bestreitet ihren Ursprung in der Gerechtigkeit. Ist etwa der reine Wille zur Gerechtigkeit der Antrieb zur Welteroberung gewesen? — Hier ist nun zwar zwischen den

20) Hier haben Troeltsch und Bernheim an das Verfahren von Gierke wieder angeknüpft und eine naturrechtliche Idealtheorie vom Staat in Augustin hineingelesen. Aus den Elementen ihrer Analyse hat dann Edgar Salin (Civitas Dei, Tübingen 1926) die civitas Dei (das Gottesreich!) in die Nachfolge von Platos Politeia zwingen wollen. Mit der Niederschlagung der vornehmlich bei Troeltsch entwickelten Prämissen entfallen die phantastischen Konklusionen Salins von selbst. Wir beschränken uns also auf die Prämissen.

beiden großen Weltreichen — dem orientalischen und dem abendländischen — zu unterscheiden. Das orientalische ist aus der bloßen regni cupiditas entstanden (IV, 6) und somit in seinem unmittelbaren Ursprung ungerecht; hier ist die pacificatio unrechtmäßige subiectio gewesen; nicht nur die Wurzel, auch die Ausübung der Gewalt war böse. Mit dem Römerreich ist es anders. Augustin konzediert den Romstolzen, daß die bella Roms iusta gewesen sind, daß sie zur Abwehr ungerechter Angriffe geschahen (III, 10). Aber damit ist zugleich doch gesagt, daß das Römerreich auf Ungerechtigkeit beruht — nämlich auf der iniustitia der besiegten Angreifer! Wäre Rom nicht durch böse Nachbarn zum Kriege provoziert worden, so wäre es noch ein Stadtstaat wie zu Numas Zeiten (III, 10). „Stände es also um die res humanae besser als es um sie steht, so wären alle regna klein" (IV, 15). Es liegt also kein Grund vor, auf bella iusta stolz zu sein; denn den sapiens — so sagt Augustin mit Ironie — muß die dura et dira necessitas des Kriegführens schmerzen. „Die Unbilligkeit des Gegners ist es, was den Weisen in die Lage bringt, gerechte Kriege führen zu müssen; diese Unbilligkeit muß aber den Menschen schmerzen, weil sie vom Menschen kommt, und müßte es auch dann, wenn sich aus ihr noch nicht gleich eine Notwendigkeit, Krieg zu führen, ergäbe" (XIX, 7 — II, 367, 6 Domb.).

Wollte man das, was von Augustin hier als casus irrealis angeführt wird (denn es steht ja nun einmal um die res humanae nicht so gut!), auf die Realität übertragen, so könnte man wohl sagen, daß eine Mehrzahl von Staaten, in denen „boni regnant", insofern in ihnen „verus Deus colitur eique sacris veracibus et bonis moribus servitur" (IV, 3), für Augustin nichts Widerstrebendes hätte; ist er ja nicht an die Theorie der vier Weltreiche gebunden! Aber der Realist Augustin vermag sich, das Imperium unter Theodosius und seinen frommen (und nicht häretischen!) Nachfolgern vor Augen, kein Staatensystem vorzustellen, das an utilitas diesem Imperium vorzuziehen wäre. Ist ja, wie der berühmte „Fürstenspiegel" (V, 26) darlegt, eben Theodosius, der Herrscher über das ungeteilte Reich, die Realität des Ideals eines christlichen Staatsmanns!

IV. Ordo naturalis.

So energisch also Augustin die weltgeschichtliche Funktion der pax Romana herausstellt, so energisch bestreitet er den in sich guten Ursprung des regnum Romanorum. Und darum ist es auch nicht möglich, Augustin die Rezeption des stoisch-römischen Naturrechts zuzuschreiben. Hier hat bei den katholischen Interpreten die Orientierung an Thomas, bei Troeltsch u. a. die Orientierung an einem Stande der dogmengeschichtlichen Forschung, die in Umkehrung älterer Tendenzen überall das Naturrecht wieder finden zu können meinte, den Blick für das Augustinische in Augustin irregeleitet. Denn Augustin steht — wie sogleich andeutend zu zeigen sein wird — nicht nur im „Gegensatz zur antiken Staatsempfindung" (Troeltsch S. 40) — insofern er den sakralen Charakter der Polis und ihres Erbes, des Imperiums, bestreitet —, sondern auch im Gegensatz zur spätantiken Staatstheorie, die den Staat durchweg auf immanente Prinzipien — wie das ius naturae, die societas — begründet.

In der Tat kann ein kurzer Blick in den Text zeigen, daß Augustin nicht (wie Troeltsch es ihm zuschreibt) den Staat „auf der Vernunft oder dem sittlichen Naturgesetz beruhen" (S. 40) läßt.

Das stoisch-römische Naturrecht ist, wie auch Augustin selbst immer wieder hervorhebt (z. B. XXII, 6), an dem kosmologischen Grundgedanken von der reinen Immanenz des Göttlichen im Kosmos orientiert. Eine Ordnung durchwaltet den Kosmos und die geschichtliche Welt; auf dem Grunde dieser Ordnung erwächst der Staat. Iustitia und pax des römischen Reiches sind also Manifestationen des einen göttlichen Ordo. Sittliches und religiöses Gesetz sind nicht geschieden.

Von Augustins christlichem Grundgedanken der civitas Dei perfecta her ist ja nun aber gerade die Relativität der römischen Sittlichkeit in den Blick gekommen. Die römischen Tugenden können Tugenden sein, insofern sie relativ zur christlichen caritas wirken können; sie sind faktisch keine gewesen, insofern sie ohne Relation auf den Deus verus selbstbezogen waren.

Wo die civitas terrena, ohne Relation auf den cultus veri Dei, sich daran genügen läßt, „suam praesentiam demonstrare", da ist ihre pax zwar eine imitatio, aber eine perversa imitatio der pax coelestis. Ihrer pax wohnt das Göttliche nicht inne. Insofern also Natur die Manifestation des Göttlichen ist, geht der Bruch geradezu durch die Natur. Die Beziehung von Natur und profaner Ordnung, von ordo naturalis und ordo civilis wird sich also bei Augustin schon im Fundament anders darstellen als im stoisch-römischen Naturrecht.

An einer Einzelfrage läßt sich die Differenz konkret aufzeigen: an der Frage nach der Stellung Augustins zur Sklaverei.

Die Frage, ob und wie Sklaverei mit Natur im Einklang sei, durchzieht die antike Literatur mit immer erneuter Unruhe. Dabei ist die Stellung zur Sklaverei zugleich verknüpft mit dem Wandel der anthropologischen Grundauffassungen. Denn nur auf Grund einer Aussage über die Natur des Menschen kann eine Stellung zum Problem der Sklaverei als einem sittlichen Problem gewonnen werden.

So wird Aristoteles darauf geführt — wie, haben wir hier nicht zu untersuchen —, anzuerkennen, daß es „φύσει" δοῦλοι und ἐλεύθεροι gebe, und zwar sind diese solche, die „sich selbst zu gehören vermögen", jene solche, die „eines anderen" sind (Pol. I, II). „Φύσει" hat die Bedeutung des „Gewachsenseins" (der Seele), des Nicht-anders-sein-könnens. Wer φύσει δοῦλος ist, hat in sich nicht das Zeug zum ἐλεύθερος.

Sowenig dieser Gedanke eine „Rechtfertigung der Sklaverei" in sich schließt in dem Sinne, daß Aristoteles etwa die faktische Aufteilung der heute Lebenden auf die Stände mit der Natur im Einklang fände, so energisch weist doch Aristoteles darauf hin, daß die Sklaverei ihren Grund in der Verschiedenheit der Naturen hat.

Daß unter den derzeit Lebenden der eine zu Recht (wenn er nämlich φύσει δοῦλος ist), der andere zu Unrecht (wenn er nämlich φύσει ἐλεύθερος ist) Sklave sein kann — diese Folgerung hat Cicero von Aristoteles übernommen. „Est enim genus iniustae servitutis, cum hi sunt alterius, qui sui possunt esse; cum

autem hi famulantur, qui sibi moderari nequeunt, nulla iniuria est" (De re publ. III, 25, 37). Ja, wenn das Referat Augustins zutreffend ist (De civ. Dei XIX, 21), hat Cicero neben der „Gerechtigkeit" (dem Einklang mit der Natur) auch den sittlichen Nutzen der Sklaverei für den φύσει δοῦλος ins Feld geführt (auch dies wieder getreu nach Aristoteles Pol. I, II, 15).

Daß auch die Stoa zunächst den aristotelischen Gedanken rezipierte, zeigen Panaitios[21]) und Poseidonios (bei Diodor XXXIV, 2). Bei den in Sizilien aufständischen Sklaven habe es sich nicht — so sagt Poseidonios — um solche gehandelt, die φύσει, sondern um solche, die τύχῃ (= νόμῳ) δοῦλοι waren. Es ist eben die erste Aufgabe des Herrn, zu erkennen, ob ein Sklave φύσει oder τύχῃ δοῦλος ist. Seitdem wird die Forderung auf „philanthropische" Behandlung der Sklaven immer auch damit begründet, daß dem τύχῃ δοῦλος mit der Sklaverei ein Unrecht geschehe.

Davon, daß Sklaverei schlechthin ein Unrecht sei, steht auch bei Seneca noch nichts. Er bestreitet nur (ganz im Einklang mit Aristoteles, Poseidonios und Cicero), daß ein Sklave deswegen, weil er Sklave ist, auch als φύσει δοῦλος anzusehen sei. Dem Argument des rücksichtslosen Sklavenhalters: „aber er ist doch ein Sklave!" hält er entgegen: „Aber vielleicht ist er freien Geistes!" („Sed fortasse liber animo" ep. 47, 17). Nichts in dieser römischen Gesellschaft von heute Faktisches ist um seiner Faktizität willen ehrwürdig; nicht die Vernunft hat hier gewaltet, sondern die Fortuna. Nicht nur, ob die Sklaven zu Recht Sklaven sind, ist ganz ungewiß, sondern auch ob die Freigelassenen zu Recht freigelassen sind (ep. 31, 11)[22]).

21) Wenigstens nach Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa, S. 228.

22) In der mancherlei Notizen und Hinweise zu diesem monographisch noch nicht ausreichend behandelten Thema bietenden Arbeit von Max Mühl (Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1928) wird im ganzen immer noch der hergebrachte modern-philanthropische Maßstab an die Antike angelegt. Daß die Sklaverei (als Institution) ein Schandfleck der Antike ist, gilt als feststehend. So wird denn von Aristoteles gesagt, ihm sei zwar „der Gedanke, daß die Sklaverei mit der Würde des Menschen sich nicht verträgt, aufgegangen, aber nicht der Gedanke der Allgemeinheit der Menschenwürde" (S. 31); der Gedanke des Aristoteles ist ja aber vielmehr der, daß es sich mit

Die naturrechtliche Lösung des Problems der Sklaverei — in Wahrheit die Nivellierung des Problems bis zur Unkenntlichkeit — entstammt, wie es zuletzt Mühl gezeigt hat, der vorsokratischen Sophistik und ihrer Erbin, der kynischen Diatribe. Hier wird der Satz, daß „die Natur keinen zum Sklaven gemacht hat", von Hand zu Hand gereicht[23]), bis er endlich mit Epiktet und Dio von Prusa zum Gemeingut der gebildeten Welt im orbis romanus wird. Auch die Juristen seit Ulpian haben ja dann die natürliche Gleichheit aller Menschen zum Prinzip erhoben.

„Natura" hat hier die Bedeutung der inneren Möglichkeit, die vor jeder Faktizität als reale Möglichkeit unterstellt wird. „Iure naturali omnes homines liberi nascebantur" (§ 2, I. 1, 2). Nur wenn Natur ein reales Ordnungsprinzip ist, kann dieser Satz Gültigkeit haben. Nur dann kann von einem ordo naturalis als einem realen Prinzip für das gesellschaftliche Leben gesprochen werden. Nur dann kann aus dem ordo naturalis der Sklaverei die Legitimierung versagt werden.

Wird diese Idee des ordo naturalis anerkannt, so ist damit zugleich die Möglichkeit gegeben, die Kategorien des Rechts und der Staatsverfassung apriorisch zu entwickeln aus den Grundbestimmungen der societas (pax, iustitia). Es ergibt sich eine in allen Zügen weltliche Staatstheorie. Eine solche hat aus den Elementen des antiken Denkens die Scholastik entwickelt.

In der Patristik aber kann zunächst von dieser naturrechtlichen Auffassung des weltlichen Lebens keine Rede sein. Hier ist der νόμος φύσει κείμενος, der ordo naturalis als eine

---

der Würde einer Polis nicht verträgt, wenn die, die φύσει δοῦλοι sind, freigelassen werden. Auch dafür, daß Seneca „in der Geschichte der Sklavenfrage einen bedeutungsvollen Markstein bildet" (S. 85), muß Mühl den Beweis schuldig bleiben. Auch die Untersuchung von Angelo Brucculeri S. J., Il pensiero sociale di S. Agostino, Roma 1932, S. 85 ff., „La schiavitù", führt hier nicht weiter. Aristoteles hat, so meint B., trotz manchen Zögerns und mancher inneren Widersprüche, „che non gli fanno grande onore" (86), die Sklaverei naturrechtlich begründet; Cicero ist ihm darin gefolgt; erst Seneca ist zu Auffassungen gekommen, die „sono ben degne dei Padri della Chiesa" (88).

23) Auch bei Philo kehrt er wieder: Ἡ μὲν γὰρ (sc. φύσις) ἐλευθέρους ἅπαντας γεγέννηκεν, de vita cont. II, 482. Vgl. im einzelnen Mühl a. a. O.

verscherzte Wesensmöglichkeit des gesellschaftlichen Lebens verstanden. Wohl ist ein Leben nach dem ordo naturalis (ohne Gewalt und das heißt auch ohne Sklaverei) zu denken; das Paradies war die Stätte eines solchen Lebens. Aber es hat nur eine innere, keine reale Möglichkeit, nachdem durch den Sündenfall die „Schwächen" (ἀῤῥωσθήματα Gregor v. Nazianz Or. 14, 23, „vitia" Lateiner) in die Menschheit gekommen sind.

Der Gedanke, daß die Sklaverei in toto eine Strafe der Sündhaftigkeit ist, durchzieht seit Justin die christliche Literatur. Daraus ergibt sich — was man selten beachtet hat — zweierlei: 1. die Negierung des Sklavenverhältnisses für das nach dem ordo naturalis aufzubauende kirchliche Leben (dieser Gedanke tritt bei den Kappadokiern in den Vordergrund), 2. aber die Anerkennung des Sklavenverhältnisses für das profane Leben.

Es kann nun kein Zweifel sein, daß Augustinus in dieser Frage nicht auf seiten der kynischen Diatribe, sondern auf seiten der Patres steht, die ja auch die Seite der Apostel ist. Alle Versuche, ihn von dem „Vorwurf" der „Verteidigung der Sklaverei" freizusprechen, sind abwegig — schon deshalb, weil sie sich auf den Boden des von modern-naturrechtlichen Voraussetzungen erhobenen Vorwurfs stellen.

Gerade die katholischen Interpreten in ihrem Bestreben, Augustin als mit der späteren offiziellen Kirchenlehre im Einklang zu erweisen, sind diesem Irrtum oftmals verfallen. Seidel (a. a. O. S. 31) sieht zwar, daß „Augustin sich nicht für die Aufhebung der Sklaverei ausspricht", möchte aber nicht annehmen, daß er „grundsätzlich an derselben festhalten will", sondern vermutet, daß er nur vor der „Unmöglichkeit, zu seiner Zeit eine solche Forderung durchzusetzen, zurückgewichen" sei. Auch Schilling (a. a. O. S. 238) kommt zu dem Ergebnis, daß Augustin „die Sklaverei als eine Ungerechtigkeit auffaßt", aber rebus sic stantibus keinen anderen Ausweg sieht als die Ermahnung zur Freilassung und, wenn diese nicht zu erlangen ist, das cum bona voluntate servire. Auch er findet also zwischen dem Theoretiker und dem Realpolitiker Augustin einen gewissen Widerspruch.

Der Gedanke des Augustin wird aber mit solcher Beschönigung entstellt, ja schon durch die Absicht solcher Beschönigung seiner Würde beraubt. Faßt man den Gegensatz zwischen der spätrömischen Vulgärphilosophie und der altkirchlichen Tradition ins Auge, so liegen die Dinge einfach genug. An eine prinzipielle Aufhebung der Sklaverei im profanen Leben (im Rahmen der „civitas terrena") kann nicht gedacht werden. Die Sklaverei widerspricht zwar dem ordo naturalis insofern, als es diesem zufolge keine Sklaven geben sollte („Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis aut peccati" XIX, 15); durch Aufhebung der Sklaverei im profanen Leben würde aber der ordo naturalis nicht etwa wiederhergestellt, sondern ganz vernichtet. Denn nur durch Sklaverei kann der ordo naturalis für das profane Leben in etwas bewahrt bleiben („poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conservari iubet, perturbari vetat" ib.); die Tatsache der Sklaverei beweist, daß das profane Leben, so wie es ist, auf einem Verstoß gegen den ordo naturalis gegründet ist, der nur durch Gewalt (und das heißt auch durch Sklaverei) wettgemacht werden kann („quia si contra eam legem non esset factum, nihil esset poenali servitute cohercendum" ib.)[24]). Die Sklaverei ist also für Augustin

24) Har. Fuchs a. a. O. S. 147 ist danach zu berichtigen. Augustin läßt nicht „die Sklaverei nach dem ordo naturalis berechtigt sein", sondern läßt sie als Ahndung eines Verstoßes gegen den ordo naturalis (der Ur-Sünder ist hier, wie bei Justin und Chrysostomus, Ham nach Gen. 9, 29) von Gott über das profane Leben verhängt sein. Es bedarf also zum Verständnis nicht der von Fuchs gegebenen Erklärung, daß Aug. in XIX, 15 „fremden Lehren Rechnung trage". Denn die „fremde Lehre" (es ist die des Aristoteles, die sich bei Aristides [XXIV 9] in die Fassung kleidet, es sei ein „νόμος φύσει κείμενος", daß der Schwache auf den Starken hören müsse) hat ja eben einen ganz anderen Begriff des ordo naturalis. Für Aristoteles-Aristides ist die Sklaverei ein natürliches Erfordernis, für Augustin ein geschichtliches.

Alle Mißverständnisse kreisen immer wieder um die Redensart von der „Berechtigung" der Sklaverei. Hätte man statt dessen nach dem „Einklang mit der Natur" gefragt, so hätten keine Kontroversen entstehen können. Die falsche Fragestellung ist selbst „naturrechtlich", d. h. geht von der Voraussetzung aus, daß, was natürlich sei, auch Rechtens sein müsse. Nun ist aber für Augustin der (geschichtliche) Mensch von seiner Natur abgefallen; und also kann die Sklaverei für ihn Rechtens sein, obwohl sie gegen die Natur ist.

nicht (wie z. B. Seidel, Schilling und neuerdings Brucculeri a. O. S. 97 wollen) eine iniuria („una radicale ingiustizia" Brucculeri), sondern die Strafe für eine iniuria. Die Verteilung der Individuen auf die Stände erfolgt aber nicht etwa nach einem „gerechten" Schlüssel, so daß (wie Seidel meint) das Sklavenverhältnis konsequenterweise in jedem einzelnen Falle als unaufhebbar zu gelten hätte; sondern die Sklaverei (in toto) ist eine Strafe am genus humanum (in toto).

Während also Aristoteles und alle, die ihm folgen (von Poseidonios bis Aristides) der Sklaverei natürlichen Grund — obzwar faktischen Ungrund in vielen, vielleicht allen Fällen — zuschreiben, die römische Vulgärphilosophie ihr den natürlichen Grund abspricht — ihr allenfalls positive Legalität belassend —, weist Augustin die Frage nach dem Rechtsgrund ab. Er versucht das geschichtliche Faktum providentiell zu erklären. Der von modernen Bewegungen geltend gemachte Gedanke, daß aus der Naturwidrigkeit der Sklaverei die Abschaffung folgern müsse, ist ihm ganz fern und muß ihm ganz fern sein, da er das profane Leben nicht für fähig hält, den ordo naturalis aus eigenen Kräften wiederherzustellen. Die „Abschaffung der Sklaverei" erfolgt erst dann, wenn „transit iniquitas et evacuatur omnis principatus et potestas humana et sit Deus omnia in omnibus" (XIX, 15, nach 1. Kor. 15, 24. 28).

Und zugleich: während für Aristoteles und die, die ihm folgen, „φύσις" gleichsam die Quelle der Erscheinungen in der moralischen Welt ist — derart, daß sie den Titel abgibt für alles Unabänderliche —, für die spätere Stoa dagegen „natura" der Grund einer inneren Gesetzlichkeit ist, an der auch die moralische Welt teil hat, faßt nun Augustin in systematischem Geist den christlichen Weltgedanken dahin, daß er profanes und kirchliches Leben als Bereiche unterschiedlicher Begründung auslegt.

Die Verhältnisse des profanen Lebens (dominatio, potestas, servitus, principatus, poena in Haus, Stadt und Reich) können als solche nicht dem ordo naturalis unterstellt werden. Sie dienen vielmehr alle der Korrektur der Sündhaftigkeit im Hinblick auf die (relative) pax terrena.

Der alte Streit, ob nach Augustin der Staat „göttlichen" oder „teuflischen" Ursprungs sei, beruhte also auf einer falsch gestellten Frage. Zu fragen ist, wie Augustin den Ursprung der Zwangsgewalt (dominatio, potestas) erklärt. Und hier ist die Antwort nach dem, was soeben gezeigt wurde, gegeben: der Grund jeder Zwangsgewalt ist die Sündhaftigkeit des genus humanum; der Ursprung der Sündhaftigkeit aber ist gewiß der Teufel. Die Quelle der Zwangsgewalt dagegen ist die providentia, die das genus humanum zur pax terrena zwingt.

Dem Ideal des profanen Lebens — der concordia civitatis — soll und kann nun wohl nachgestrebt werden; nicht die dominandi cupiditas, sondern das officium consulendi und die providendi misericordia sollen die Leitsterne des Herrschenden sein; in der Gesamtheit des profanen Lebens in Haus, Stadt und Reich soll das consulere und das sibi consuli velle die Richtschnur sein. Aber die Verwirklichung dieses Ideals ist nicht Gegenstand der Gesetzgebung oder der Politik, sondern der Paraenese. Politisch kann nicht auf potestas verzichtet werden; es kann nur — und eben dies ist die Aufgabe des sacerdos — paränetisch gezeigt werden, daß concordia die echte Grundlage der pax terrena ist.

So ist es nicht möglich, die Formen des profanen Lebens am ordo naturalis zu orientieren; nur der Geist des profanen Lebens kann am ordo naturalis — und das heißt, an der Idee der civitas Dei peregrinans, der das profane Leben dienen soll — orientiert werden.

Aus diesem Zuge der Gedanken ergibt sich das, was man als den Grundsatz der augustinischen Gesellschaftslehre bezeichnen mag: die Träger profaner Gewalten haben die Pflicht, in allem, was sie tun, der civitas Dei peregrinans zu dienen, die sacerdotes haben die Aufgabe, den christlichen Geist der caritas, clementia, sollicitudo, misericordia in das profane Leben einzubilden.

Sofern aber die Träger profaner Gewalten selbst Bürger der civitas Dei peregrinans sind und ihrem Amt als echte Bürger vorstehen, besteht kein Problem der Kompetenzabgrenzung zwischen „Staat" und „Kirche".

Es war der Kardinalfehler aller älteren Augustin-Interpretation, daß sie immer nach einer solchen Abgrenzung bei Augustin suchte, und es kann als gesicherter Bestand der neueren Forschung gelten, daß das Denken Augustins hier eine eigentümliche Offenheit zeigt, ja, daß es gerade diese Offenheit ist, die es den streitenden Parteien des Mittelalters ermöglichte, jede gewünschte Auffassung in Augustin hineinzulegen [25]).

Über diese Feststellung hinaus erhebt sich nun aber die Frage, inwiefern dieses Fehlen einer festumrissenen Theorie über das Verhältnis von Staat und Kirche (d. h. von profanen und geistlichen Lebensordnungen) aus der universalhistorischen Gesamtanschauung Augustins resultiert.

Ehe dies erörtert werden kann, ist der Kirchenbegriff Augustins zu klären.

V. Ecclesia.

Zumeist hat man darüber diskutiert, ob Augustin, wenn er von ecclesia spricht, mehr an die sichtbare (hierarchisch instituierte) oder an die „unsichtbare" Kirche des Tyconius (die societas electorum) denke. Man hat es aber unterlassen, zu fragen,

25) Es seien nur einige gewichtige Stimmen verzeichnet. J. N. Figgis (The political aspects of St. Augustine's City of God, London 1921, S. 84): „Now Augustine (however you interpret him) never identified the Civitas Dei with any earthly State. But he had prepared the way for other people to do so." Gilson a. a. O. S. 321: „Die Idee einer theokratischen Herrschaft ist mit seiner Lehre nicht unvereinbar, obgleich er das Prinzip nie ausdrücklich formuliert hat; wenn aber das Ideal des Gottesstaates diesen Gedanken nicht einschließt, so schließt es ihn auch nicht aus." Soranzo a. a. O. S. 388: „A Sant' Agostino forse non si offerse l'occasione di toccar questo arduo tema; egli visse i suoi anni più maturi e più fecondi in Occidente durante l'impero del forte e sapiente Teodosio, del mitissimo Onorio, che furono in ottime relazioni con la Chiesa."

Ganz abweichend hiervon Beyerhaus (a. a. O. S. 203 ff.), der bei Augustin ein „theokratisches Herrschaftsideal" finden will. Zum Beleg erinnert Beyerhaus daran, daß für Augustin im regnum Christi „der Gottkönig Christus ganz von selbst als der eigentliche Inhaber von regnum und sacerdotium erscheinen mußte". Aber er übersieht, daß das regnum Christi bei Augustin die *ecclesia* ist, in der allerdings Christus rex und sacerdos ist (wie es ja vorbildlich der Hebräerbrief entwickelt hatte).

Damit wird aber auch die Kommentierung hinfällig, die B. nach Scholz (S. 119) und Moriz Ritter (Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft, Mü.-Berl. 1919, S. 76) gegen Reuter, Troeltsch und Bernheim von De civ. Dei XX, 9 geben zu müssen glaubt. „Kann es eine

inwiefern ecclesia für Augustin eine eschatologische Größe ist.

Daß hiervon auszugehen ist, zeigt aber die Stelle in De civ. Dei, an der zuerst einläßlich von ecclesia die Rede ist (XVIII, 47). Augustin nimmt das οἰκοδομήσω von Matth. 16, 18 zum Anknüpfungspunkt seiner (als tropica locutio vorgetragenen) Erörterung. Als sinnliche praefiguratio der ecclesia ist der Tempel zu betrachten; Haggais Prophetie von der Wiederaufrichtung des Tempels ist in Erfüllung gegangen durch die aedificatio ecclesiae per Christum, der darum auch „architectus" heißt (II, 332, 27 Domb.). Daß Christus auch der „Eckstein" (petra 15) ist, bedeutet natürlich keine Inkongruenz des Bildes, wenn man bedenkt, daß Christus sowohl Gott ist als Mensch war. Christus ist der Architekt, Jesus der Eckstein.

Daß nun ecclesia für Augustin primär eschatologischen Sinn hat, also die Versammlung der Heiligen im Gottesreich bedeutet, zeigt sich, wenn gesagt wird, die domus novi testamenti werde als größer denn der Tempel in Erscheinung treten, „wenn sie geweiht werden wird" (18). Der Wandel der ecclesia auf Erden, der „Bau" der civitas Dei ist eine zeitliche Vorbereitung

---

realistischere Deutung der Kirche als einer sichtbaren objektiven Heilsanstalt geben," — so fragt Beyerhaus — „als wenn in Erklärung von Apok. 20, 4 die Vorsteher der gegenwärtigen Kirche . . . auf den Thronen der Heiligen sitzen, zur Weltherrschaft wie zum Weltenrichteramt bereit?" Aber hier ist der Zusammenhang nicht gesehen, in dem die Stelle steht. Es handelt sich für Augustin darum, den „χιλιασταί" gegenüber die sämtlichen Angaben von Apok. 20 allegorisch zu deuten, die ganze Vision von der prima resurrectio auf das in fide vivere zu beziehen. Die erste Auferstehung wird nicht noch — wie die Chiliasten meinen — stattfinden; sie hat schon stattgefunden. Nun muß erklärt werden, wie die einzelnen Angaben zu verstehen sind. Das regnum Christi ist nicht das faktische zukünftige messianische Reich, sondern die civitas Dei peregrinans als ecclesia. Die „sedes" und „sedentes" beziehen sich auf die praepositi. — Wieso ist also gesagt, die Bischöfe seien zum „Weltenrichteramt bereit"? Gesagt ist viel mehr, die „Weltenrichter" seien nur „mystice" als Weltenrichter angesprochen; in Wirklichkeit seien die praepositi in ihrer Funktion als praepositi gemeint. Weltenrichter sei nur Gott und sonst niemand.

Es läßt sich aus der Stelle also über den augustinischen „Kirchenbegriff" nichts anderes entnehmen, als daß die Kirche praepositi hat. Ist das aber der Hinweis auf ein „theokratisches Herrschaftsideal"?

Bemerkt sei noch, daß auch an dieser Stelle nicht (wie Reuter und Troeltsch wollen) auf die „exegetische Nötigung" rekurriert zu werden braucht. Auch ohne dies ist der Sinn verständlich, ja trivial.

auf das Sein der ecclesia als ewiges; die „Weihe" kann erst nach Vollendung des Baues stattfinden, also am Tage der Parusie. Erst wenn „veniet desideratus cunctis gentibus" (nach Hagg. 2, 8), steht die ecclesia da. Das Haggai-Wort darf, so sagt Augustin ausdrücklich, nicht auf den primus adventus Jesu bezogen werden; denn als Jesus geboren wurde, war er noch nicht von allen gentes sehnlichst erwartet.

„Ecclesia" ist also primär nicht „die Kirche", sondern die Gemeinschaft der Heiligen im Gottesreich.

Daß diese als eine Versammlung vorgestellt wird, zu der durch Ausrufung eingeladen ist (ἐκκαλεῖν!), daß also Augustin ecclesia nicht als festen politischen Terminus („die Kirche") verwendet, sondern so sehr in der griechischen Rede denkt, daß er das Etymon im Sinn behält, beweist die unmittelbare Anknüpfung von „multi vocati, pauci vero electi" an die eschatologische Auslegung von Hagg, 2, 8. Die Einladung ist an viele ergangen, aber von diesen sind die meisten „so gekommen, daß sie vom Gastmahl fortgejagt wurden" (29), nämlich von dem Gastmahl, mit dem in Matth. 22, 2 ff. die βασιλεία τοῦ θεοῦ versinnbildlicht wird.

Daß die Prädestinationslehre Augustins aus dem Zweifel erwachsen ist, ob alle Getauften Teilnehmer der ewigen Seligkeit sein werden, hat man oft hervorgehoben. Fraglich aber ist es, ob es bei Augustin hierzu wirklich des Einflusses des Donatismus, insbesondere des Tyconius bedurfte. Ehe man solchen Einfluß annimmt, muß man erst untersuchen, ob denn der katholischen Lehre der Gedanke fremd war.

Wie steht es hier mit Ambrosius?

„Quisquis bona fide atque opere ingreditur Ecclesiam, fit supernae illius civis et incola civitatis quae descendit (Perfekt!) de coelo" (Ap. David 83). Die civitas coelestis ist hiernach kein zukünftiges Reich, sondern ein gegenwärtiges, das durch die Ecclesia zur Erscheinung kommt. So kann Ambrosius denn auch sagen, daß die ecclesiarum conventicula die „Mauern des himmlischen Jerusalem" sind (nach Hohel. Sal. 8, 18 auf die Ecclesia gedeutet).

Ambrosius bezieht also nicht — wie später Augustin — die sichtbare Kirche in die civitas Dei peregrinans ein, sondern bezieht sie unmittelbar auf das Gottesreich. „Civitas Dei Ecclesia est" (Expos. in ps. CXVIII, 15, 35). Das zu erklärende Wort — Civitas Dei — wird mit dem, was schon bekannt ist — Ecclesia — erklärt. „Die civitas Dei ist nichts anderes als die Kirche, von der ihr ja wißt, was sie ist" — nämlich die sakramentale Anstalt.

Und wie ist die Kirche nun in ihrer Bezogenheit auf das Gottesreich zu verstehen? „Ecclesia est imago coelestium" (De Int. Job et Dav. II, 9) und ist als solche in der Zeit der Synagoge nachgefolgt; „postquam umbra praeteriit, imago successit" (ib.).

Für Ambrosius ist also ecclesia nichts Eschatologisches; die Beziehung von Zeitlichkeit und Ewigkeit wird ganz platonisch als Mimesisverhältnis begriffen. Die (augustinische) Vorstellung des Anbruchs der Ewigkeit post finem sine fine fehlt. Dem augustinischen Bild der Wanderung durch hoc saeculum und der Erbauung der Gottesstadt als eines geschichtlichen, teleologisch bestimmten Vorganges entspricht das ambrosianische Bild der Mauer aus lebenden Steinen. Ambrosius denkt nicht universalhistorisch von der Kirche; sie ist für ihn je und je die Mauer der civitas Dei; „regnum Ecclesiae manebit in aeternum" (Exp. in Luc. VII, 91).

Von einem bestimmenden Einfluß des Ambrosius auf Augustin[26]) hinsichtlich der Konzeption von De civitate kann also wohl kaum die Rede sein. Immerhin gemahnt die locutio des Kernkapitels XVIII, 45 an Ambrosius, wenn es dort heißt: „domus aedificatur Dei ... lapidibus vivis, longe gloriosior quam templum illud fuit quod a rege Salomone constructum est." Während aber bei Ambrosius die conventus ecclesiarum als Mauern des Hierusalem caelestis gesehen werden, deren Steine die lebenden Gläubigen sind, muß bei Augustin die Beziehung der conventus auf die Mauern wegfallen; denn die vivi lapides sind bei ihm nicht mehr die lebenden Gläubigen,

26) Wie ihn Harnack, Dogmengesch. III, 4. Aufl. 1910, S. 47 finden wollte. Batiffol (Le catholicisme de Saint-Augustin, Paris 1920, I, S. 127) nannte schon diese Vermutung Harnacks „contestable".

sondern die electi post resurrectionem. Der Bau wird am Ende huius saeculi vollendet sein.

Zwar hat auch Ambrosius das Bild des aedificare („Prophetae Ecclesiae annuntiarunt aedificationem futuram" Ep. 70); aber es ist nicht die civitas Dei aeterna, die in der Zeit aufgebaut wird, sondern „die Kirche".

Man sieht, wie unter dem Zwange des universalgeschichtlichen Denkens auch die Bilder eine andere Bewandtnis erhalten. Mag auch Ambrosius — wie es Leisegang und Stegemann gezeigt haben — Augustin die Hermeneutik der tropica locutio gelehrt haben — nicht dieser Einfluß ist entscheidend, sondern das, was Augustin daraus gemacht hat.

Nun hat aber auch Ambrosius sehr energisch auf das Problem der Reinheit der Kirche reflektiert, von der er sagt, daß sie „plerosque terrenos" neben „sanctos angelis comparandos" in sich schließt (Exp. in ps. CXVIII, 12, 25); die ecclesia ist „coelum et mundus" (ib.). Auch hier nun besteht die eigentümliche Wendung, die Augustin bringt, darin, daß er nie von der seienden, sondern immer von der (sein werdenden bzw.) werdenden ecclesia spricht. Er sagt (XVIII, 45), daß in hoc saeculo maligno die ecclesia „futuram celsitudinem comparat"; der Gedanke des Entstehens der ecclesia wird überall in den Vordergrund gerückt. Es wird gesagt von ihr: „eruditur" (II, 333, 10 Domb.); alle Redewendungen haben geschichtlichen Bezug, betreffen Anfang, Werden und Ende, nicht ein ständiges Sein wie bei Ambrosius[27]). So nun auch die Rede von den unreinen Gliedern. „Im Schleppnetz des Evangeliums werden sowohl reprobi wie boni gefangen und schwimmen in dieser Welt wie in einem Meer ununterschieden miteinander umher — bis alles ans Ufer gelangt, wo dann die mali von den boni geschieden werden" (333, 12—15). Auch hier wieder die teleologische Wen-

27) Es ist nicht so, daß Ambrosius keine Eschatologie hätte; er lehrt (enarr. in ps. 1, 54—56) die doppelte Auferstehung; die iusti allein nehmen an der 1. Auferstehung teil, die anderen brennen während der Zeit zwischen 1. und 2. Auferstehung; zugleich wird aber auch schon die Bekehrung als resurrectio bezeichnet („si hic resurrexerimus a mortuis, et illic resurgemus" 55); zur zweiten Auferstehung werden dann die peccatores (credentes in Christum) vor Gericht gezogen und nach ihren Werken abgeurteilt, mit abgestufter Strafe und Möglichkeit der Begna-

dung; das Ende der Welt ist ein Hingelangen, der Abschluß eines Weges.

Gerade weil das übergeschichtliche Geschehen in der Geschichte zu Ende kommt, kann auch nun kein nachgeschichtlich-endgeschichtlicher Zwischen-αἰών angenommen werden. In dieser radikalen Eliminierung des βασιλεία Χριστοῦ als eines endgeschichtlichen Reiches hat Augustin sich, soweit wir sehen, der gesamten Überlieferung entgegengestemmt; nur einer ist ihm vorangegangen: Tyconius. Doch mag auch die heilsgeschichtliche Umdeutung des Millenniums das „geistige Eigentum" des Tyconius sein; entscheidend ist auch hier, was Augustin daraus gemacht hat. Nicht nur hat er den Ernst des Gedankens, daß sich für Jeden Alles hier entscheidet, zu voller Geltung gebracht — und eben vor diesem Ernst ist die Kirche ja dann in den Fegefeuergedanken ausgewichen —, er hat daraus auch den Gedanken der Vollendbarkeit der ecclesia als einen universalhistorischen Gedanken geschöpft.

Ecclesia, civitas Dei peregrinans, regnum Christi per mille annos — das sind also verschiedene Namen für ein und dieselbe Sache. Augustin erläutert nicht — wie Ambrosius — eines mit dem anderen, so, daß er etwa als bekannt voraussetzte, was ecclesia ist. Vielmehr muß, was ecclesia ist, ebensowohl begriffen werden wie das, was civitas Dei ist. Augustins Absicht ist nicht, wie man immer wieder gemeint hat, zu zeigen, daß der Gottesstaat „die Kirche" ist, sondern die: der Kirche zu zeigen, was sie ist, nämlich der zu seiner Vollendung wandernde Gottesstaat. Und seine Absicht ist ferner nicht, dem Staate zu zeigen, wie er sich zur Kirche zu verhalten habe, sondern die, dem Staate zu zeigen, was er sein kann: der Helfer zur Vollendung des Gottesstaates. Eben darum liegt es aber nun nicht nur nicht außer dem Bereich der Möglichkeit, daß Staat und Kirche iden-

digung; die impii werden nicht zum Gericht, sondern ad poenam auferstehen. Man sieht, wie ganz anders die Dinge bei Augustin dadurch aussehen, daß er die erste Auferstehung geschichtlich deutet.

Wesentlich für unseren Zusammenhang ist aber, daß bei Ambrosius in diesem Zusammenhang nie von ecclesia die Rede ist; ecclesia ist für ihn die Anstalt des Heils; der Priester hat die Aufgabe, die „redemptio totius corporis ecclesiae" zu bewirken (Ep. 36, 7). Die ecclesia wird nicht zustande gebracht, wie bei Augustin, sondern erlöst.

tisch werden; in der vollendeten Christenheit sind Staat und Kirche identisch; im Gange der Heilsgeschichte liegt es also, daß sie einander zuwachsen. Nichts wäre dem Gedanken des Augustin fremder als das Unternehmen, Kompetenzen abzugrenzen.

Von hier aus wird nun auch Augustins Stellung zur Staatstheorie erst so recht verständlich. Nicht im profanen Leben als einem eigenständig zu ordnenden Bereich — wie es später die Scholastik lehrt — kommt der ordo naturalis zur Geltung, sondern allein im regnum Christi, d. h. dann, wenn das Gesamt geschichtlichen Lebens an der christlichen Religion orientiert ist. Der ordo naturalis kennt keine Gewalt (potestas). Die innere Wesensmöglichkeit des Gemeinlebens, verscherzt durch den Sündenfall, ist durch die Gnade Gottes in Christus reale Möglichkeit geworden. Diese hat ihre Wirklichkeit in der civitas Dei peregrinans, sofern sie seit Christus nicht mehr nur in einzelnen ist, sondern in der Gesamtheit des populus der Christenheit, also seitdem sie catholica ecclesia ist. Diese, wie sie ein Bild der civitas Dei aeterna ist, ist sie auch Vorbild des Staates (dieser imago imaginis), und zwar insofern sie nicht auf potestas gegründet ist, sondern auf den Geist.

Der sacerdos herrscht nicht; er hat nicht nur keine potestas, sondern auch keine auctoritas. Die potestas hat Christus, die auctoritas die scriptura. Des Priesters Amt in der Gesellschaft ist das consulere und nur dieses. Sein Arm ist das Wort[28]).

Es ist also real möglich, das profane Leben mit dem Geist des Christentums zu durchdringen. Und darum ist für Augustin eine weltlich-naturrechtliche Konstruktion des profanen Lebens ausgeschlossen. Die Variabilität der leges temporales — die der spätantiken Bildung (Epiktet!) so anstößig war und sie auf die

28) Auch in der Stellung zur Häresie ist hier keine Inkonsequenz bei Augustin. Die Anrufung der potestas gegen Störer der Katholizität erfolgt erst dann, wenn diese Zwang ausüben. Das „cogite intrare" gegen die Donatisten ist als Abwehr des donatistischen „Terrors" eine dira necessitas. Innerhalb der ecclesia waltet allein die Kraft des Glaubens und die Macht der Liebe. Dies ist nicht etwa nur die theoretische Meinung des Augustinus, sondern gerade auch der Grundsatz seiner Kirchenpolitik (für die Einzelheiten s. die vortreffliche Darstellung bei Batiffol a. a. O.).

Suche nach dem Einheitsrecht geführt hat — braucht ihn nicht anzufechten. Darum kommt es ihm auch nicht in den Sinn, der Kirche eine Befugnis zur profanen Gesetzgebung oder zu autoritativer Mitwirkung bei solcher zuzuweisen. „Haec ergo caelestis civitas dum peregrinatur in terra ... non curat quidquid in moribus legibus institutisque diversum est, quibus pax terrena conquiritur vel tenetur, nihil eorum rescindens vel obstruens, immo etiam servans ac sequens, quod licet diversum in diversis nationibus ad unum tamen eundemque finem terrenae pacis intenditur" (XIX, 17); wenn nur der Staat der christlichen Religion nicht entgegenwirkt (non impedit)[29].

Denkt man aber die römische und scholastische naturrechtliche Staatstheorie aus der Gedankenwelt Augustins fort — und das muß man, wie wir eben zeigten —, so bleibt dem Gedanken, daß der Staat sich in Kirche verwandeln solle, nichts Befremdendes mehr anhaften. Denn es ist ja nicht an „die Kirche" gedacht, sondern an die peregrinans, das regnum Christi. Der byzantinische Cäsaropapismus liegt in der Tat eher in der Nachfolge des augustinischen Denkens als die abendländische Konkurrenz von regnum und sacerdotium; aber seine eschatologische Orientierung, aus der die teleologische Geschichtsdeutung entspringt, verhindert doch zugleich, daß er die Idee der Identität

29) Ob Augustin hiermit „dem folgenden Jahrtausend maßgebende Richtlinien für das Verhältnis von Staat und Kirche hinterließ" — wie Har. Fuchs (a. a. O. S. 85) meint —, muß ernstlich bezweifelt werden. Vielmehr wird eine Nachprüfung das Recht der Troeltschschen These bestätigen, daß „die Kirche Augustins keine einheitliche Administration, keine Papstherrschaft, keine rechtliche Universalkirche" hat (a. a. O. S. 31). Dem widerstreitet auch nicht das berühmte „causa finita est" des 131. Sermo; es ist ja damit nur eine — zur Idee der Katholizität in unerläßlicher Korrelation stehende — Lehrautorität der sedes apostolica in solchen Fragen anerkannt, die zum Schisma treiben können. Mutet er doch den Pelagianern nichts anderes zu als er sich selbst auch zumutet — nämlich ihre Meinung dem Erfordernis der Einheit der ecclesia einzufügen. An ein *ius canonicum*, das etwa mit einem ius civile in Widerstreit treten könnte, denkt Augustin nirgendwo; die voriustinianeische Flüssigkeit des gesamten Rechtslebens im orbis romanus legt ihm solche Erwägungen ja auch gar nicht nahe. Daß im Investiturstreit beide Parteien sich auf Augustin berufen zu können meinten, beweist doch wohl eher, daß er dem Jahrtausend keine „maßgebenden Richtlinien" hinterließ. Wie hätte sich auch der Investiturstreit aus Augustin entscheiden lassen sollen?

von Staat und Kirche als die Form eines geschichtlichen Zustandes — etwa des „cäsaropapistischen" — beschreibt. Denn weil sein Denken teleologisch ist, kann er keine Theorie vom Staat und von der Kirche — als dauernder Gebilde — haben.

VI. Procursus.

„Vergeblich versuchen wir die Anzahl der Jahre, die dieser Welt noch bleiben, zu berechnen und zu bestimmen — vergeblich, weil, wie wir aus dem Munde der Wahrheit hören, dieses Wissen nicht unsere Sache ist" (XVIII, 53). Der Zeitpunkt des Weltendes ist nicht offenbart und also auch nicht durch Deutung aus der Schrift herauszulesen. Augustin hat das Millennium nicht nur als Vorstellung des messianischen Zwischenreiches aus seinem Geschichtsbild eliminiert, sondern auch der endgeschichtlichen Geschichtsdeutung die Befugnis bestritten.

Es gilt, sich klarzumachen, was die Konsequenz dieser radikalen Wendung ist. Geschichts-transzendentes Gottesreich und säkulares Geschehen treten sich im Geschichtsbild des Augustin rein und ohne Übergänge gegenüber — dennoch aber nicht dualistisch entgegengesetzt, sondern aufeinander bezogen durch den Gedanken der ecclesia (peregrinans) als des werdenden Gottesreiches. „Usque in huius saeculi finem inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit ecclesia" (XVIII, 51 — II, 337, 30 Domb.).

Mit dieser Absage an die in aller älteren christlichen Literatur waltende Erwartung des messianischen Reiches, mit der Deutung des regnum Christi auf den procursus ecclesiae ist nun aber der Blick mit aller Energie auf das Geschehen in hoc saeculo in seiner Gesamtheit gelenkt. Durch den Bruch mit der Zwischenreich-Erwartung wird Augustin zum Universalhistoriker[30]).

30) Daß Augustin mit seiner These, daß die prima resurrectio kein Endereignis, sondern ein Heilsgeschehen sei, sich mit der eschatologischen Lehre des Paulus in Widerspruch setzt, ist ihm selbst nicht zum Bewußtsein gekommen. Ebensowenig der Bruch mit der paulinischen Kosmologie. Das Grundprinzip der paulinischen Auferstehungslehre — die Verwandlung der Materialität, die Verklärung der Leiber — wird von Augustin (ohne Wissen, daß er hier gegen Paulus polemisiert) bestritten. Vom corpus spiritale wird

Regnum filii hominis est hic ecclesia (XX, 9 bis II, 428, 15 Domb.). „Die Kirche hier" — so wird auch (In Ev. Jo. tract. 115) das „Reich, das nicht von dieser Welt ist" erläutert. Es ist nicht „hinc", aber es ist „hic".

(XXII, 21) ausdrücklich gesagt, daß in ihm die caro spiritui subdita sein werde, „sed tamen caro, non spiritus". Wie ist dies Verhältnis Augustins zu Paulus zu erklären? Durch die Untersuchungen von Ernst Benz, Marius Victorinus (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Bd. I, Stuttgart 1932) ist der Zusammenhang Augustins mit dem lateinischen Neuplatonismus näher aufgeklärt. Insbesondere zeigt Benz, welche Bedeutung es für Augustin hat, daß die lateinischen Neuplatoniker ganz konsequent den Begriff des vernünftigen Willens (βούλησις) zum Grundbegriff der Theologie und Christologie machen. Im Zusammenhang einer solchen Auffassung hat die paulinische Lehre von πνεῦμα und δόξα keine Stelle mehr. Die „Verwandlung" in der Auferstehung ist keine Verwandlung der materiellen Beschaffenheit, keine „Verklärung", sondern eine Verwandlung der Willensrichtung.

Es bedürfte einer eigenen Untersuchung, um zu zeigen, wie der Weg von dem ganz geschichtslosen Weltbilde des Marius Victorinus (vgl. Benz S. 105) zu dem geschichtlichen des Augustin führt. Für Marius Victorinus gibt es, ganz nach plotinischem Vorbild, nur eine Seelengeschichte, den Prozeß der Reintegration (vgl. Benz S. 265 ff.); bei ihm fehlen auch, entsprechend dem Festhalten am plotinischen Begriff der ὕλη, die Lehre von der creatio ex nihilo (Benz S. 357) und damit auch der augustinische Gedanke vom Ursprung der Zeit im Willen Gottes.

Indem Ambrosius die Willensmetaphysik der lateinischen Neuplatoniker aufnimmt (Benz S. 356 ff.), verwandelt er sie der biblischen Auffassung von der Majestät Gottes an. Die creatio wird als geschichtlicher Vorgang begriffen. Demgemäß wird dann auch der Prozeß der Reintegration nicht mehr als ein seelengeschichtlicher, sondern als ein weltgeschichtlicher gesehen. Der finis saeculi ist ein recurrere in Dei voluntatem. Damit ist der Boden bereitet, auf dem Augustins Verständnis des Weltgeschehens sich entfaltet.

Bei diesem Vorgang der Aneignung des Neuplatonismus durch die christliche Dogmatik, den Benz des näheren als die „voluntaristische Umformung des griechischen Gottesgedankens und die Übernahme dieser Willensmetaphysik zur begrifflichen Verdeutlichung des christlichen Gottesgedankens" (S. 362) beschreibt, muß nun aber die paulinische Auferstehungslehre eine Umdeutung erfahren. Die Auferstehung wird bei Marius Victorinus ganz plotinisch (vgl. Enn. III, VI, 6 und Benz S. 268) als Vollendung der renovatio spiritus mentis gedacht (vgl. auch Benz S. 120 f.); die transmutatio in melius macht den Leib der Vollendeten „aequiforme cum corpore gloriae ipsius", d. h. des λόγος; sie macht ihn zu dem, was der λόγος je und je ist: zur species Dei, und was der Mensch gleichfalls präexistent war; es handelt sich (Benz S. 119) um eine „Rückbildung des Geistprinzips im Menschen in seine Integrität". Damit ist die paulinische Auffassung entscheidend umgedeutet. „Diese Umdeutung bedeutet also einen direkten Anschluß der christlichen Auferstehungslehre an die neuplatonische Spekulation"

Man hat sich des öfteren daran gestoßen, daß Augustin im Verlaufe seiner Darstellung den Gedanken der civitas Dei allmählich zugunsten der ecclesia preisgebe. Von dem universalhistorischen, heilsgeschichtlich teleologischen Grundgedanken her wird aber dieses „Schwanken des Sprachgebrauchs" unschwer verständlich. Ecclesia (Versammlung), regnum mit zugehörigem populus wird die civitas Dei peregrinans erst durch das Erscheinen Christi. Vorher hat sie wohl Bürger gehabt, aber war noch keine ecclesia.

Abel war der erste peregrinans, oder der erste, in quo civitas Dei peregrinabatur. Nach Abels Tod wurde Seth geboren, der Stammvater der vasa misericordiae (XV, 21), und mit ihm begann die kontinuierliche peregrinatio der civitas Dei, die aber von Anbeginn an mit der civitas Cain blutsmäßig vermischt war. So konnte es geschehen, daß, wie Gen. 6, 2 berichtet, die filii Dei (von Augustin als Bürger der wandernden Gottesstadt gedeutet [c. 22]) die filiae hominum begehrten und dem Gericht der Sintflut anheimfielen, dem nur ein „perfectus civis civitatis Dei peregrinantis" — Noe — enthoben wurde, dessen Arche das Sinnbild der „civitas Dei in hoc saeculo peregrinans, hoc est ecclesia (!)" war[31]).

Von Noes Söhnen ist Sem der, de cuius semine in carne natus est Christus, der Vater der circumcisio, Japhet der

(Benz S. 269). Daß hier gnostische Elemente die Vermittlung bilden, zeigt Benz S. 9 f. und S. 319 ff.

Die Möglichkeit, diesen umgedeuteten Auferstehungsgedanken mit dem biblischen, sinnlich-leiblichen zu verbinden, bot sich für Augustin in der Lehre der Apokalypse von der doppelten Auferstehung. In die Lehre von der prima resurrectio konnte das ganze neuplatonische Gedankengut hineingearbeitet werden (vgl. Benz S. 370 ff.); die secunda resurrectio blieb eine resurrectio im Literalsinn. Da aber der paulinische Dualismus σάρξ-δόξα schon ganz in den neuplatonischen Gedankenzug umgedeutet aufgenommen ist, so entfällt auch für die secunda resurrectio die Verwandlung der sinnlichen Beschaffenheit; es bleibt die Lehre von der Wiederherstellung des Leibes mit ihren eigentümlichen Problemen, wie sie das XXII. Buch De civ. Dei entwickelt.

31) Anläßlich der Zweifel, die an der Erzählung von der Sintflut erhoben sind, gibt Augustin die klassische Formulierung seiner universalhistorischen Hermeneutik. „Nec inaniter ista esse conscripta, nec nihil siginificare cum gesta sint, nec sola dicta esse significatura non facta, nec aliena esse ab ecclesia significanda probabiliter dici potest" (XV, 27—II, 120, 13 Domb.).

des praeputium — wobei „Vater" wiederum als „praefiguratio" zu verstehen ist; von Ham dagegen „stammen" die Ketzer „ab". In der Folgezeit bleibt der cultus veri Dei nur bei der Nachkommenschaft Sems erhalten, wenigstens sicher nach der Gründung Babylons, der „civitas confusa" (XVI, 4). Diese Gründung ist die Errichtung der von da ab kontinuierenden societas impiorum; mit Babylon beginnt chronologisch die perversa imitatio civitatis Dei, die darauf beruht, daß die superba impietas des Nimrod den ordo der civitas Dei „contra Deum" nachahmen will; Babylon wird daher zum Sinnbild für die civitas terrena, soweit sie nur „sich selbst darstellt", also civitas diaboli ist. Mit dem 10. Nachkommen Sems (Abraham) wird dann ein Gelenk der Zeit sichtbar: ein erster procursus civitatis Dei; die notitia Dei wird evidentior, die promissa werden clariora. Es wiederholt sich der Rhythmus des Sintflut-Geschehens; wie dort nur ein perfectus übriggeblieben war, so war hier nur das Haus des Thara übrig, in dem die „Pflanzung der Gottesstadt noch behütet wurde" (XVI, 13). Aber jede solche Bewahrung bringt zugleich einen procursus. Die civitas Dei peregrinans wird jetzt abgelöst von den regna gentium, in denen die „terrigenarum civitas... excellebat", und unter denen nun Assyrien die Macht gewinnt. Ihr aber wird das Land Kanaan und ein „semen tamquam harena terrae" verheißen; d. h. sie erhält irdische Sichtbarkeit.

Von Abraham stammen „omnes gentes" ab, durch Isaak die gens Israelitica, durch Ismael die anderen „gentes"; aber dieses „Abstammen" ist nicht von der Art der gesamten Abstammung des genus humanum aus Adam. Von Abraham stammen nur die „pauci" ab, denen die promissio secundum spiritum gegeben ist; unter diesen sind aber sowohl Juden als Heiden. Das verheißene Land ist das Korrelat zur verheißenen Sichtbarkeit; die civitas Dei erscheint zuerst als der populus Israel. Die Geschichte der peregrinans wird nunmehr Geschichte des Volkes Israel. Isaak wird wieder Vater zweier Söhne: des Esau, Stammvaters der Israel unterworfenen Völker, und des Jakob-Israel. Dieser wird gesegnet, seinem „Volk" (d. h. seiner Nachkommenschaft) wird von denen, die Söhne Abrahams secundum fidem

sind, gehuldigt werden, weil er ein Sohn Abrahams secundum carnem ist.

Die Bedeutung der Bluts-Abstammung ist also für Augustin eine eigentümlich auf einen geschichtlichen Zeitraum beschränkte. Hinsichtlich des populus Israel ist die Blutsgemeinschaft von universalgeschichtlicher Bedeutung; denn die Abkunft Jesu von Abraham ist ja eine blutsmäßige. Hinsichtlich des Heidentums dagegen sind keine Feststellungen zu treffen. Christen heidnischer Abstammung — wie Augustin selbst — können nur die Abkunft im Geiste von Abraham (Ismael) annehmen. Damit ist aber zugleich seit Abraham eine doppelte Gestalt der civitas Dei peregrinans gegeben: eine sichtbare — der populus Israel, der aus indigenae und advenae (proselyti) die „gens Israelitica" bildet, also den Kern der Judaei ausmacht (XVIII, 47), und eine unsichtbare — die Söhne Abrahams im Glauben. Von ihr wissen wir nur aus einem Beispiel: dem des Hiob, der kein Jude war und doch wegen seiner iustitia pietasque nicht seinesgleichen zu seiner Zeit hatte. „An ihm hat uns Gott gezeigt, daß auch in anderen Stämmen Männer sein konnten, die Gott gemäß lebten und ihm gefielen, da sie zum geistigen Jerusalem gehörten" (II, 331, 2 ff. Domb.).

Damit ist der Blick in die Frage aufgetan, wie über die Teilhabe vorchristlicher Gerechter am Gottesreich zu urteilen ist. Es ist anzunehmen, daß sich hier für Augustin aus der heilsgeschichtlichen Umdeutung des Millenniums nachhaltige Folgen ergeben müssen. Da aber dieser Frage zumeist keine Aufmerksamkeit geschenkt worden ist, so muß zunächst etwas weiter zurückgegriffen werden.

VII. Christen vor Christus.

Die Frage nach dem Schicksal der vorchristlichen Menschen bei den endgeschichtlichen Ereignissen hat schon die apostolische Christenheit bewegt. Für die aus der geistigen Welt des Judentums hervorgewachsenen Urchristen konnte es keinem Zweifel unterliegen, daß die Frommen in Israel, soweit sie vor Jesus gelebt hatten, in die Seligkeit eingehen würden.

Einer der Kernsätze des paulinischen Kerygma ist es, daß nur „οἱ Χριστοῦ“ an der βασιλεία Χριστοῦ teilhaben werden. Von dieser Glaubensgewißheit her wird das ganze Lebensgefühl des Paulus bestimmt. Dennoch ergibt sich für ihn aus diesem strikten Christianismus keine Unzuträglichkeit mit der Lehre, daß Abraham das Urbild des iustus ex fide ist. Denn Paulus verkündet ja allgemeine Totenauferstehung und Gericht n a c h Vollendung des messianischen Reiches (1. Kor. 15, 23 ff.). Können zwar am messianischen Reich nur Christen teilhaben, so können dem Gottesreich doch auch die vorchristlichen „Gerechten“ angehören. Daß ihre „Gerechtigkeit“ sich in ihrem G l a u b e n manifestiert, zeigt Abraham, dem ja gerade sein Glaube v o r der Beschneidung „zur Gerechtigkeit gerechnet ist“ (Röm. 4, 10); und so ist er der Vater „πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας“ (V. 11).

Einläßlicher ist Paulus der Frage, w e l c h e Heiden aus der vorchristlichen Zeit etwa als „gerecht“ anzusprechen seien, nicht nachgegangen; diese Frage gehörte nicht zu seinem Thema, der Verkündigung Christi. Immerhin aber steht es nicht im Widerspruch zur Predigt des Paulus, wenn in der Polemik der nächsten christlichen Generationen gegen den Judaismus die Lehre des Paulus von den „Heiden, welche das Gesetz im Herzen haben“, näher entwickelt wurde. So kommt etwa J u s t i n (Apol. 1, 46) zu der These: „Diejenigen, die μετὰ λόγου gelebt haben, sind Christen, wenn sie auch für gottlos gehalten wurden, wie z. B. bei den Griechen Sokrates, Heraklit und ihresgleichen.“ Und Sokrates und Heraklit stehen geradezu neben „Abraham ... und Elias“ als solche, die Christus, wenngleich nur dunkel, sahen.

Für die Wandlung des „Wir“-Begriffes in den nachpaulinischen Generationen ist es nun ungemein bezeichnend, daß Justin die Teilhabe dieser vorchristlichen „Gerechten“ a m C h r i s t u s r e i c h lehrt (Dial. 80. 81). Der Typus des H e i l i g e n ist herausgetreten als desjenigen, der jedem Gericht entzogen ist (alle übrigen werden nach der allgemeinen Auferstehung am Ende des Millenniums „κατ' ἀξίαν τῶν πράξεων“ behandelt werden, Apol. 1, 12) — und Sokrates wie Heraklit gehören in diesen Ty-

pus [32])! Nachdem Augustin, dessen frühere „chiliastische" Auffassung wir leider nicht näher kennen, die heilsgeschichtliche Umdeutung der Millenniumslehre von Tyconius rezipiert hat, wird er zu einer neuen Antwort gedrängt. Von dem universalhistorischen Grundgedanken der heilsgeschichtlichen Teleologie her ist nun die justinische Lösung nicht mehr zulässig. Denn das hieße, dem weltgeschichtlich entscheidenden articulum temporis — der Erscheinung des Christ — sein Gewicht zu nehmen. Denn diese Erscheinung hat ja nun die weltgeschichtliche Folge gehabt, den procursus der civitas Dei peregrinans in sein letztes Stadium zu bringen; aus Juden und Heiden ist durch die Predigt der Apostel die ecclesia catholica, die alle umspannende und einheitliche sichtbare Gestalt der wandernden Gottesstadt geworden.

Wie nun in dieser ecclesia das unsichtbare Pfand des Bürgerrechtes der Glaube an den erschienenen Christus ist und dieser Glaube dank der Predigt ein allgemeiner werden kann, so muß das Pfand des Bürgerrechtes vor Christus der Glaube an den verheißenen Christus gewesen sein, an „den Menschen Christus Jesus, dessen leibliches Kommenwerden den alten Heiligen vorherverkündet wurde wie uns jetzt das Gekommensein verkündet worden ist, damit einer und derselbe Glaube alle Erwählten durch ihn in Gottes Stadt, in Gottes Haus, in Gottes Tempel zu Gott führe" (II, 331, 7 ff. Domb.).

Mit besonderer Eindringlichkeit stellt das 41. Kap. des 18. Buchs Athen und das jüdische Land gegenüber, indem es das Sinnbild der beiden Städte für die Zielsetzung des kulturellen Lebens fruchtbar zu machen sucht. Athen — haec daemonicola civitas — ist zerrissen in Kämpfen der philosophischen „Sek-

32) Es muß beachtet werden, daß Justin — wie ja auch die Johannes-Apokalypse — ein Zwischenreich mit zweifacher Auferstehung lehren. Es stimmt also nicht, wenn Schweitzer (a. O. S. 281) bei Justin von einem „Aufgeben der Unterscheidung zwischen der messianischen und der ewigen Seligkeit" spricht. Daß Justin „Chiliast" sei, sagt zudem Schweitzer selbst (S. 327) und belegt dieses Urteil mit Stellen, die seine Aufstellung auf S. 281 niederschlagen. Damit entfällt auch die Erkärung (S. 280), daß dieser angebliche Wandel in der Eschatologie auf das „Ausbleiben der Wiederkunft Christi" zurückzuführen sei.

ten"; darin manifestiert sich die Herrschaft des diabolus, des Stifters der Verwirrung; es ist ein Babylon gewesen, eine „civitas confusionis". Dagegen das jüdische Land: es war einträchtig in der Anerkennung der veraces auctores sacrarum literarum; es zerriß sich nicht in Disputationen; es glaubte an Weissagungen, auch ohne die Zeit ihrer Erfüllung zu wissen; kurzum, es bot den Anblick, den die ideale Kirche alsdann für den ganzen orbis bieten soll.

So kann denn Augustin den bei Paulus angedeuteten, bei Justin und den griechischen Vätern entwickelten Gedanken von der Gottesreichbürgerschaft der gerechten Heiden nicht gelten lassen. Er muß die christianistische Grenze streng ziehen. Daß er darüber die Patriarchen und Propheten nicht ausschließt — die bei Paulus ja vom messianischen Reich ausgeschlossen und nur erst zum Gottesreich zugelassen sind —, bewirkt eben sein Gedanke der civitas Dei peregrinans, deren Bürger vor Christus im Glauben an die Verheißung geeinigt sind. Damit hat er den Begriff des vorchristlichen Gerechten klar von der fides her bestimmt und muß alle „Philosophen" — soweit er sie kennt — ausschließen.

Die Möglichkeit einer Zugehörigkeit vorchristlicher Heiden zum Gottesreich prinzipiell auszuschließen, liegt aber nicht in Augustins Absicht. Weist er ja nachdrücklich auf Hiobs Idumäertum und die Sibylle hin. „Divinitus autem provisum fuisse non dubito, ut ex hoc uno sciremus etiam per alias gentes esse potuisse, qui secundum Deum vixerunt eique placuerunt, pertinentes ad spiritalem Hierusalem" (II, 331, 1 ff. Domb.).

Was wäre denn nun das Kriterium, an dem sich eine solche Zugehörigkeit erweisen ließe? Kein anderes als die Konformität der Lehrmeinung mit dem Inhalt der doctrina christiana. Ließe sich eine solche zeigen, so wäre damit die Christlichkeit des betreffenden Autors offenbar geworden.

Hier liegt für den modernen Interpreten die schwerste Crux, die Augustin dem Verständnis bietet. Denn wir überzeugen uns allzuleicht, daß Glaube und Doktrin in heterogenen Dimensionen liegen. Versucht man aber, sich gegenwärtig zu halten, daß

bei Augustin das credere die Richtung des Gemüts auf die Anerkennung der Christustatsachen in ihrer kosmologischen und universalhistorischen Bedeutsamkeit ist, daß es also bei Augustin gar nicht „den Glauben" (als ein abstraktes Überhaupt), sondern allein den Gottesreichglauben in seiner bestimmten Artikulation gibt, so verliert der Gedanke, daß die Konformität einer Doktrin mit der kirchlichen das Signum der Christlichkeit und das heißt Gläubigkeit dessen sein würde, der diese Doktrin gelehrt hat, an Härte.

So kann es denn geradezu heißen, daß die christliche Auferstehungslehre als eine Harmonisierung von Plato und Porphyrius zu entwickeln ist (XXII, 27) — von Plato und Porphyrius, die, „si inter se quaedam communicare potuissent, facti essent fortasse Christiani" (II, 620, 15 Domb.).

Damit ist in der Tat in einer höchst folgenreichen Weise der Weg freigegeben, den dann das Mittelalter mit der Christianisierung des Aristoteles, spätere Geschlechter mit der Christianisierung des Plato beschritten haben.

VIII. Beschluß.

Wir fassen zusammen.

In dem entwickelten System des augustinischen Denkens — will sagen in dem entfalteten Zusammenhang seiner Gedankenwelt — stehen nicht einzelne „loci" nebeneinander — derart, daß etwa aus verschiedenen Wurzeln die „Gnadenlehre", die „Prädestinationslehre", die „Staatslehre" u. dgl. nebeneinander erwüchsen. Vielmehr ist alles aus dem Fundament der Anerkennung der eschatologischen Bedeutsamkeit der Christustatsache und ihrer Auslegung als heilsgeschichtlicher Teleologie erwachsen. Der paulinische Gedanke, daß der Christusglaube, wie die Wurzel der Gerechtigkeit, so auch das Anzeichen der Erwählung ist, ist, vermöge der Umdeutung des paulinischen αἰὼν μέλλων in heilsgeschichtliche Teleologie, nicht mehr wie bei Paulus zur Ausbildung des urchristlichen Gemeindebewußtseins (im Sinne einer „Mystik des Seins in Christo", wie es Albert Schweitzer beschrieben hat), sondern zur Ausbildung eines universal-

historischen Bewußtseins in der catholica entfaltet. Die Religiosität des „da, quod iubes", des Gebets um das donum perseverantiae, diese ewig fortzeugende Kraft des innersten Augustinismus, diese Stütze im Wirken und Leben Luthers, Calvins, Arnaulds, Pascals und so vieler und großer „Augustinisten" — sie kann historisch, d. h. an Augustin, nur verstanden werden im innigen Zusammenhang mit der weltgeschichtlichen Konzeption Augustins, in der er, unter radikaler Ausscheidung aller endgeschichtlichen, messianischen und origenistischen (heiligungsgeschichtlichen) Vorstellungswelten, das gesamte Saeculum in der Universalität von Zeit und Raum (als κόσμος und als αἰών) auf das in ihm zustande kommende Gottesreich bezogen sieht.

Daß die Geschichts-Transzendenz der augustinischen Eschatologie das säkulare Geschehen für ihn nicht entwertet — wie man so lange und ohne Grund behauptet hat —, sondern vielmehr allererst erfüllt: das gilt es vor aller Einzelinterpretation augustinischer „Lehren" einzusehen.

Abgeschlossen am 20. Sept. 1933.

Joachim-Studien III.

Thomas von Aquin und Joachim de Fiore.

Die katholische Antwort auf die spiritualistische Kirchen- und Geschichtsanschauung.

Von Ernst Benz
Halle/S., Reilstraße 87.

Der große Streit um die Theologie der Kirche und um die Theologie der christlichen Heilsgeschichte, welcher in der Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit dem Joachitismus und dem spiritualistischen Franziskanertum ausgetragen wurde — ein Streit, in dem die wichtigsten Entscheidungen über die geschichtliche Selbstdeutung der Kirche und ihre geschichtliche Selbstbehauptung, Macht und Mission getroffen wurden[1]) —, hat erst durch die Quellenuntersuchungen und Forschungen der letzten Jahre eine gewisse Aufhellung erfahren. In der Darstellung dieser dogmatischen Kämpfe ist aber bisher merkwürdigerweise eines ziemlich unbeachtet geblieben: der Streit zwischen der Kirche und dem Joachitismus hat sich nicht nur in Form von kirchlichen Gutachten und Inquisitionsverfahren der Kirche in Sachen des joachitischen Schrifttums abgespielt, und die katholische Kirchenidee hat nicht nur in der konkreten Polemik gegen die spiritualistische Kirchenidee der Franziskaner in diesen Gutachten und Prozeßverfahren eine Läuterung und Erhellung ihres eigenen Standpunkts erfahren, vielmehr hat der kirchliche Standpunkt in einer verhältnismäßig kurzen Zeit nach der ersten großen Kampfepoche in einer ganz nach der scholastischen Schulmethode geführten dialektischen Auseinandersetzung eine klassische dogmatische Darstellung in der Summa Theologica des Thomas von Aquin gefunden[2]).

1) Zum Gesamtproblem vgl. meine „Ecclesia Spiritualis". Die Kirchenidee der Franziskanischen Reformation. Kohlhammer, Stuttgart 1934, bes. c. VI. S. 404 ff.: Das Urteil der Kirche.

2) Den einzigen Hinweis habe ich bei Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode gefunden, der dort im 2. Bd. S. 278 schreibt:

Sowohl die Art, in der sich Thomas mit der spiritualistischen Kirchen- und Geschichtsanschauung auseinandersetzt, wie auch der Ort, an welchem dies in seiner Summa geschieht, zeigen die außerordentliche Bedeutung, welche diese dogmatische Frage innerhalb des Systems der katholischen Kirchenlehre bei Thomas hat. In der Behandlung der Frage nach dem Gesetz spricht Thomas über die Ablösung des Alten Gesetzes durch das Neue, das Gesetz des Evangeliums (II, 1 qu. 106 ff.). Das Neue Gesetz wird in drei quaestiones behandelt:

(106) Über das Gesetz des Evangeliums, welches das Neue Gesetz heißt, an sich.
(107) Über das Verhältnis des Neuen Gesetzes zum Alten.
(108) Über den Inhalt des Neuen Gesetzes.

Für unser Problem ist die erste quaestio (106) entscheidend, die über das Gesetz des Evangeliums an sich handelt. Sie spricht in vier Artikeln

1. über die Beschaffenheit des Neuen Gesetzes, ob es ein buchstäbliches, geschriebenes — scripta — oder ein innerliches eingegebenes Gesetz — indita — sei. Diese Frage wird von Thomas so entschieden, daß zwar das neue Gesetz an erster Stelle ein Gesetz ist, welches den Christusgläubigen durch die Gnade des Heiligen Geistes eingegeben wird, daß aber an zweiter Stelle das Gesetz des Evangeliums einige Elemente in sich enthält, welche den Menschen auf den Empfang der Gnade des Heiligen Geistes hin bereiten — dispositiva. Über diese dispositiva müssen die Christusgläubigen durch Wort und Schrift belehrt werden sowohl in Beziehung auf die Glaubenslehre wie in Beziehung auf die Sittenlehre. Diese Erkenntnis der Doppelschichtigkeit des neuen Gesetzes führt auf die Frage nach seiner heilsgeschichtlichen Kraft. Daher heißt die Frage des

2. Artikels: Ob das neue Gesetz rechtfertigt. Die Antwort erfolgt in Form eines neuen Hinweises auf den doppelschichtigen

„Der hl. Thomas von Aquin hat das Verdienst, sowohl die typisch-prophetische Geschichtskonstruktion Joachims von Fiore widerlegt, wie auch von der einseitig dialektischen Betrachtungsweise sich losgesagt zu haben." Im gleichen Sinn kommt Grabmann auf die Auseinandersetzung des Aquinaten mit Joachim in dem Buch: „Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk", S. 155 ff., zu sprechen.

Charakter des neuen Gesetzes. Soweit es ein innerliches Gesetz ist, das durch die Gnade des Heiligen Geistes eingegeben ist, rechtfertigt es, soweit es bestimmte Glaubensdokumente und Gebote betrifft, auf welche die menschlichen Affekte und die menschlichen Akte sich beziehen, rechtfertigt es nicht. Es gibt also eine geistige Innenseite und eine geschichtliche Außenseite des neuen Gesetzes, aber es ist dasselbe Gesetz, und beide Seiten beziehen sich so aufeinander, daß die äußere nicht ohne die innere die Rechtfertigung schafft. Diese Erkenntnis der geschichtlichen Seite des neuen Gesetzes führt zur Frage nach dem Eintritt des neuen Gesetzes in die Geschichte, die im

3. Artikel behandelt wird: Ob das neue Gesetz hätte von Anfang der Welt an gegeben werden sollen. Drei Gründe nennt hier Thomas, warum das neue Gesetz nicht schon am Anfang der Welt gegeben wurde.

1. Das neue Gesetz ist in erster Linie eine Gabe des Heiligen Geistes. Dieser Geist konnte nicht in vollem Maße ausgegossen werden, bevor das Haupthindernis der Rechtfertigung, die Sünde, vom Menschengeschlecht weggenommen war. Diese Aufhebung der Sünde erfolgte aber erst durch die geschichtliche Erlösungstat Christi. Also konnte das neue Gesetz nicht vor dieser objektiven geschichtlichen Erlösungstat gegeben werden, konnte also erst in der Geschichte von einem bestimmten heilsgeschichtlichen Termin an in Kraft treten.

2. Das zweite Argument ist von dem thomistischen finis-Gedanken aus entworfen. Das Vollendete steht nicht am Anfang, sondern am Ende. Das neue Gesetz bringt aber die Vollendung. Diese Vollendung muß auf dem Weg über eine Entwicklung und stufenweise Annäherung — Erziehung — erreicht werden, wie der Mensch aus einem Kind ein Jüngling, aus einem Jüngling ein Mann wird und zum Mann erzogen wird.

3. Das dritte Argument weist auf den Gnadencharakter des neuen Gesetzes. Dem Stand der Gnade mußte ein Heilsstand vorausgehen, welcher dem Menschen zunächst einmal die Erkenntnis der Sünde und das Verlangen nach der Gnade brachte. Erst hernach hat der Stand der Gnade als Stand der Erfüllung seinen heilsgeschichtlichen Sinn.

4. Von hier aus stellt sich die letzte Frage. Wenn dieses neue Gesetz in der Geschichte den Menschen gegeben wurde, ist es dann selbst nur ein geschichtliches, d. h. nur für eine bestimmte Zeit gegebenes, oder gilt es vom Tag seiner Einsetzung an für immer? Diese Frage wird in dem vierten Artikel behandelt: Ob das neue Gesetz bis zum Ende der Welt dauern wird.

Die ganze Fragestellung führt auf die engste Verbindung der Anschauung von der Heilsgeschichte mit der Anschauung von der Kirche, denn die Kirche ist ja zugleich Träger und Vermittler des neuen Gesetzes, insofern das neue Gesetz ihr göttlich-rechtliches Fundament und Ordnungsprinzip ist und insofern ihre heilsgeschichtliche Aufgabe darin besteht, dieses göttlich-rechtliche Ordnungsprinzip in der Welt in einer praktischen Erziehung der Welt zum Reich Gottes zu verwirklichen.

Die Frage nach der Art des neuen Gesetzes wird also zur Frage nach der Art der heilsgeschichtlichen Aufgabe der Kirche;

die Frage nach der Rechtfertigung durch das Gesetz wird zur Frage nach der geschichtlichen Bedeutung und Macht der Kirche für die Aufrichtung des Gottesreiches — des Reiches der durch Christus Gerechtfertigten;

die Frage nach der Zeit des Auftretens des neuen Gesetzes wird zur Frage nach der heilsgeschichtlichen Begründung der Existenz der Kirche;

die Frage nach der Dauer der Gültigkeit des neuen Gesetzes wird zur Frage nach der Dauer der geschichtlichen Berechtigung der Kirche als der Trägerin, Vermittlerin und Verwirklicherin dieses neuen Gesetzes.

Diese Frage hatte aber in der spiritualistischen Kirchenidee zur Zeit des Thomas bereits eine Antwort gefunden, und zwar eine Antwort, welche die geschichtliche Existenz der Papstkirche und ihre heilsgeschichtliche Existenzberechtigung anfocht und welche der Kirche nur eine bestimmte Strecke der Heilsgeschichte als legitimes Betätigungsfeld zuwies, eine Zeitspanne, deren baldige Ablösung durch eine neue Zeit eines neuen geistigen Reiches der Heilsordnung sie prophezeite.

Da also bereits eine geschichtstheologische Antwort auf die von Thomas gestellte Frage vorlag, und zwar eine Antwort, welche der Papstkirche zugleich die Existenz und die Existenzberechtigung wegzog, mußte sich Thomas gerade hier mit der joachitischen Kirchenidee und Geschichtstheologie auseinandersetzen. Was diese Auseinandersetzung mit dem Joachitismus in der Summa Theologica II 1. qu. 106 so bemerkenswert macht, ist ein Dreifaches:

1. Der geniale Blick für das Wichtige in der Geschichtsanschauung Joachims und für die bedrohlichen Konsequenzen, welche sich für den katholischen Kirchengedanken daraus ergaben.

2. Die außerordentliche Gründlichkeit, mit welcher er die bereits gefällten Lehrentscheidungen gegen die Joachiten aufgreift und in ihren Hauptbegriffen geschickt verwendet und gegen die joachitische Geschichte und Kirchenidee ausspielt.

3. Die klassische Einfachheit und Eindeutigkeit seiner Entscheidungen, welche die katholische Kirchenanschauung und Geschichtstheologie in einer Weise begrifflich festlegen, daß die von ihm entwickelten Begriffe und Argumente in allen späteren Kämpfen gegen eine spiritualistische Anschauung von der Kirche und der Heilsgeschichte verwendet werden konnten.

Für die Darstellung der Entscheidungen des Aquinaten wurde im folgenden die Methode des Kommentars gewählt, weil sie am besten erlaubt, das hervorzuheben, was bisher noch nicht berücksichtigt wurde, nämlich

1. daß Thomas in seinen Entscheidungen auf frühere theologische Lehrentscheidungen gegen die Joachiten zurückgreift. Solche sind:

a) die Exzerptsätze der Pariser Professoren gegen das Evangelium Aeternum und den damit verbundenen liber introductorius des Gerardino von Borgo San Donnino, welcher die Schriften Joachims als das von ihm selbst verheißene ewige Evangelium ausgab [3]);

---

3) Zu a) vgl. meine Edition und Erläuterung in den Joachimstudien II im Heft LI, 1933 dieser Zeitschrift.
Zu b) s. die Ausgabe von Denifle mit den zugehörigen geschichtlichen Erklärungen in dem Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, Bd. I, 1885, S. 99 ff.

b) das Protokoll von Anagni, welches die Grundlage für die endgültige Verurteilung des Evangelium Aeternum und seines Einleitungsbuches gab;

2. daß Thomas in seinen Entscheidungen auf Definitionen zurückgreift, in denen er bereits in früheren Schriften dem Spiritualismus entgegengetreten ist und in den er hier zusammenfaßt, was er früher zur Lage gesprochen hatte. Hier kommt vor allem sein Buch gegen Wilhelm von St. Amour in Betracht, der liber contra impugnantes dei cultus et religionem aus dem Jahr 1256[4]). Dieser Traktat, der den Untertitel contra magistrum Guilelmum de Sancto Amore trägt, ist eine Antwort auf den tractatus brevis de periculis novissimorum temporum Wilhelms von St. Amour[5]). Dieser hatte versucht, das Eindringen der Bettelorden in die Universität von Paris dadurch aufzuhalten, daß er auf den häretischen Charakter ihrer Lehren hinwies, und hielt sich zu diesem Zweck besonders an die Lehren der spiritualistischen Gruppe der Franziskaner, deren Theologie er als die allgemeine Meinung des Franziskanerordens ausgab. Besonders griff er die Endzeiterwartungen des joachitischen Kreises im Franziskanerorden auf und wendete sie gegen ihre Urheber und gegen den Orden überhaupt, indem er nachwies, daß sich ihre Verheißungen vom kommenden Antichrist und seinem Heer in ihnen, den abtrünnigen Verfälschern der Kirchenlehre, selbst erfüllten und daß die Kirche zugrunde ginge, wenn sie die Bettelmönche in der Pariser Fakultät zu Wort kommen ließe. Diesen Anschuldigungen tritt Thomas in der genannten Schrift gegenüber, indem er die orthodoxe Grundhaltung der Lehre der Bettelmönche beweist und nun seinerseits einen scharfen Trennungsstrich zwischen den orthodoxen, „echten" Bettelmönchen und den spiritualistisch-joachitischen, „häretischen" Bettelmönchen zieht.

4) Abgedruckt im 4. Bd. der von Mandonnet besorgten Ausgabe der Opuscula omnia, Paris 1927, vor allem c. 22—26 (S. 177—192).

5) Alte Ausgabe Guilelmus de Sancto Amore, opera omnia, Constantiae 1633. Die genannte Schrift ebenfalls dort. Die wichtigsten Stücke des tractatus de periculis sind jetzt ediert von M. Bierbaum in den Franziskanischen Studien, Beiheft 2 unter dem Titel: Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris, Texte und Untersuchungen zum literarischen Armuts- und Exemtionsstreit des 13. Jahrhunderts, Münster 1920.

Was er dort im direkten Kampf gegen Wilhelm ausführt, wird z. T. mit denselben Begriffen und Schriftzitaten zehn Jahre später in der Summa Theologica wieder aufgegriffen.

3. Daß Thomas in dem genannten Artikel Lehrentscheidungen ausgesprochen hat, welche für die Theologen, die im Olivi-Prozeß aufgetreten sind, entscheidend geworden sind. Es lassen sich also Beziehungen zwischen der Summa des Aquinaten und den theologischen Gutachten der katholischen Theologen zur Apokalypsenpostille Olivis feststellen.

Die Liste der theologischen Gutachten zu Olivis Apokalypsenpostille ist nach der Aufstellung von J. Koch[6]) folgende:

Liste A von Nicolaus de Albertis O. P. 1318 (Paris Bibl. Nat. lat. 3381 A und Vat. lat. 11 906).

Liste B Gutachten des Petrus de Palude O. P. über die Schrift de statibus Ecclesiae secundum expositionem Apocalipsis (Vat. lat. 11 906) 13, 18.

Liste C Gutachten der acht Theologen, 1319 (von Baluze ediert).

Liste D auf dem Generalkapitel von Marseille 1319 eingereicht (Bibl. Laur. cod. XXXI S. 3).

Liste E von Franziskus von Florenz 1323 (Arch. Vat. Arm. XXXI t. 42 f. 82 v—89 v).

Liste F von Franziskus von Florenz 1323 (Arch. Vat. Arm. XXXI t. 42 f. 90 v ff.).

Liste G von Guillelmus Petri de Godino (in Zitaten erwähnt). 1323.

Liste H anon. Allegationes 1323 (Paris Bibl. Nat. 4190).

Von diesen Listen wurden die wichtigsten zum Vergleich mit den Argumenten und Definitionen im folgenden herangezogen.

* * *

6) Die Gutachten wurden, soweit sie mir vorlagen, zur Edition der Exzerptsätze der Pariser Professoren herangezogen. J. Koch hat eine zusammenfassende Darstellung des Prozesses gegen die Postille Olivis zur Apokalypse in den Recherches de théologie ancienne et médiévale, tome V, juillet 1933, gegeben. Die Buchstabenbezeichnung der einzelnen Gutachten ist von mir zur Erleichterung der Zitierung zugefügt.

Thomas, Summa Theologica, Prima Secundae, Quaestio CVI de lege evangelica, Articulus IV: Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi.

Wird das neue Gesetz bis zum Ende der Welt dauern?

A. Die Argumente der Spiritualen.

I. Die Lehre von der kommenden Zeit der Vollendung.

„Es scheint, daß das neue Gesetz nicht bis zum Ende der Welt dauern wird, denn der Apostel sagt 1. Kor. 13, 10: ‚Wenn kommen wird, was vollkommen ist, wird abgeschafft, was Stückwerk ist.' Aber das neue Gesetz ist Stückwerk. Es spricht nämlich der Apostel an derselben Stelle v. 9: ‚Stückwerk ist unser Erkennen und Stückwerk unser Prophezeien.' Also muß das neue Gesetz abgeschafft werden durch einen anderen nachfolgenden vollkommeneren status."

In diesen Worten faßt Thomas den wichtigsten Grundgedanken der joachitischen Geschichtsanschauung zusammen. Dieser Grundgedanke geht von einer konkreten Geschichtserfahrung aus, von der Erfahrung der Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntnis auch in der Zeit des Heils und in der Menschheitsepoche, welche auf den Eintritt des Menschensohnes in die Welt, seine Verkündigung der Wahrheit und seinen objektiven Vollzug des Erlösungs- und Versöhnungswerkes folgt. In den verschiedenartigsten Formen und Bildern und in der Form der eindringlichsten Zeitkritik und Bußpredigt ist dieser Gedanke von Joachim an vielen Stellen seiner Werke ausgesprochen worden. Hier seien nur zwei Stellen aus dem neuedierten tractatus super quatuor evangelia herangezogen, die vor vielen anderen Stellen, an denen die Erfahrung der Stückhaftigkeit der menschlichen Erkenntnis ausgesprochen ist, den Vorzug haben, daß sie sich auf dieselben Paulus worte berufen, welche hier Thomas heranzieht.

Bei der allegorischen Auslegung der Magierreise[7]) spricht Joachim von der Tatsache, daß die Heiden Jesus als den Christus anerkannten und die heilbringende Wahrheit hörten, die Juden aber sich ihr „bis jetzt" verschlossen. „Aber warum sag ich ‚bis jetzt', wo doch das Volk, welches das heidnische heißt, seit damals den wahren Glauben empfangen hat? Aber wenn deshalb nicht (trotzdem noch) bis heute die Wahrheit der Schrift weiterhin gesucht werden will, was bedeutet es dann, wenn Paulus als Typus der Gläubigen spricht: ‚Stückwerk ist unser Erkennen und Stückwerk unser Prophezeien. Wenn aber kommen wird, was vollkommen ist, wird abgeschafft, was Stückwerk ist?'" Aus der Tatsache also, daß die Juden noch nicht an Christus glauben und die Wahrheit der Schrift noch nicht aufgenommen haben, schließt Joachim hier, daß auch das Volk der Nichtjuden, das sich Christus zugewandt hat, die Wahrheit noch nicht vollständig besitzt, sondern sie noch suchen muß. Nur so ist das Wort des Apostels zu verstehen. Jetzt befindet sich die Menschheit seit dem Erscheinen Christi in einem status der stückweise und noch unvollkommen sich vollziehenden Erkenntnis der Heilswahrheit. Kommen wird aber ein weiterer status, welcher die Zeit des Stückweise-Erkennens ablöst und die vollkommene Schau und Erkenntnis der geoffenbarten Dinge bringt, wie sie an sich sind. Wie also die Zeit des Stückweise-Erkennens als Geschichtsepoche — status —, so ist auch der Einbruch der vollkommenen Erkenntnis als Geschichtsepoche, als Zeitabschnitt mit einem bestimmbaren und datierbaren Anfang und Ende gedacht. Hier wird also für Joachim das Pauluswort prophetischer Hinweis auf eine kommende Geschichtsepoche, der vollkommenen Erkenntnis, welche die gegenwärtige Geschichtsepoche der stückweisen Erkenntnis ablöst.

Der unvollkommene Charakter der gegenwärtigen Erkenntnis wird nun an derselben Stelle geschichtlich begründet durch den Hinweis auf die Häresien[8]). „Wenn tatsächlich schon die ganze Wahrheit offenbart ist, welche die Gläubigen seit dem Beginn

7) T. 71, 9 ff.
8) T. 71, 14 ff.

der Kirche suchten, was ist dann dazu zu sagen, daß bis auf den heutigen Tag das Netz des Evangeliums zerrissen ist und viele Tausende von Häretikern den Händen der Kirchenmänner entschlüpfen? Nicht etwa deswegen, weil sie irren, weil sie weder die Schriften kennen noch die Kraft Gottes? Freilich im Vergleich zu den vergangenen Zeiten ist schon jetzt die Wahrheit den Christen offenbar. Aber im Vergleich zu den kommenden Zeiten ist die Vollkommenheit der Wahrheit noch jetzt verborgen." Hier ist in deutlicher Abgrenzung die Dreizeitenlehre entwickelt — die zweite Zeit brachte mit dem Beginn der christlichen Kirche ein Mehr an Wahrheit und Erkenntnis gegenüber der ersten, aber auch in ihr herrscht noch der Irrtum, wie das Vorhandensein der Irrlehren beweist. Die dritte Zeit bringt erst die Vollkommenheit, gegenüber welcher die Erkenntnis, wie sie jetzt herrscht, als eine Verhüllung der Wahrheit erscheinen muß.

In einem noch deutlicheren Zusammenhang wird in demselben Werk aus dem gleichen Pauluswort die Verheißung der kommenden vollkommeneren Zeit entwickelt[9]). Dort wird die Anschauung von der kommenden Ablösung der jetzigen Weltzeit durch eine vollkommenere dahin gewendet, daß auch die äußerlichen Institutionen der gegenwärtigen Kirche — d. h. der Papstkirche — mit der Ablösung ihrer Weltzeit abgeschafft werden müssen. „Aufhören werden die Menschen für diese Institutionen sich zu ereifern, welche doch für Zeit und auf Zeit geschaffen wurden, nach jener Lehre, welche den Vätern als Stückwerk gegeben wurde, weshalb sie auch festsetzten, daß einiges mit der Zeit zu ändern ist nach dem Wort des Apostels: ‚Stückwerk ist unser Erkennen und Stückwerk unser Prophezeien. Wenn aber kommen wird, was vollkommen ist, wird abgeschafft, was Stückwerk ist.' Aufhören werden sie, sagte ich, sich für die Ordnungen jenes Wissens zu ereifern, welches Stückwerk ist, und das Auge ihres Herzens auf jene Fülle der Wahrheit heften, welche er im Heiligen Geist versprach, als er sagte: ‚Wenn kommen wird jener Geist der Wahrheit,

9) T. 292, 5 ff.

wird er euch alle Wahrheit lehren.' Der nämlich betet im Geist und in der Wahrheit an, welcher, ohne auf die sichtbaren Dinge zu achten, die nur abbildlich existieren — in figura —, vielmehr jene unsichtbaren Dinge verehrt, welche er im Geist sieht."

Hier ist bereits die Verheißung von der kommenden Zeit zu einem aktiven Reformationsprogramm weitergeführt: die Erkenntnis, daß die Ordnungen nur auf Zeit geschaffen sind, führt zu der Forderung, diese Ordnungen, wenn die neue Zeit kommt, fallen zu lassen oder zu ändern. Das Pauluswort wird ausgelegt, als sehe es die Abschaffung der alten kirchlichen Ordnungen und ihre Ablösung durch eine neue geistliche Ordnung vor. Daß diese kommende Zeit als Zeit des Heiligen Geistes und der geistigen Erkenntnis gedacht ist, klingt hier bereits an.

Freilich wird diese Lehre Joachims dem Thomas nicht in der eben zitierten Schrift Joachims, sondern in den Exzerpten und Auszügen entgegengetreten sein, welche die theologischen Zensoren des Evangelium Aeternum und seiner Einleitungsschrift entnommen haben. So findet sich in dem Protokoll der Kommission von Anagni ein langes Stück aus dem fünften Buch der concordia Joachims, welches Gerardino an die Spitze des Evangelium Aeternum gesetzt hatte[10]). Dort wird der Aufenthalt Josefs in Ägypten geschichtstypologisch auf die Wirksamkeit der viri spirituales, der geistlichen Prediger des Evangeliums unter den Heiden, ausgelegt. „Denn hinreichend übte von Anfang an der Heilige Geist seine Herrschaft aus unter dem Volk der Heiden durch die geistlichen Männer, wenn auch noch nicht in der Weise, wie er im dritten status wirken wird, wenn die Herrschaft des Fleisches völlig aufhören wird und sich das erfüllt, wovon der Apostel sagt: ‚Unser jetziges Erkennen ist Stückwerk, und Stückwerk ist unser Prophezeien. Wenn aber kommen wird, was vollkommen ist, wird abgeschafft werden, was Stückwerk ist.'"

Während hier einfach die Prophetie von der kommenden Zeit der Vollendung aus dem Pauluswort entwickelt ist — mit einem

10) PA. 108.

Hinweis auf den Geistcharakter dieser Zeit und das Vergehen alles Fleischlich-Buchstäblich-Figürlichen —, scheint ein Vergleich der hier von Thomas verwandten Begriffe doch auf eine engere begriffliche Abhängigkeit von den vor dem Protokoll von Anagni liegenden Exzerpten der Pariser Professoren zu deuten.

So lautet etwa der dreißigste Satz dieses Exzerptes [11]): „Ebenso findet sich in demselben Buche — dem Buch der concordia Joachims —, daß die Sakramente des neuen Gesetzes im dritten status der Welt abgeschafft werden." Hier findet sich zunächst der Begriff des neuen Gesetzes — nova lex —, den Joachim und nach ihm Gerardino zur Bezeichnung der Weltzeit und des Weltzeitcharakters des Evangeliums Christi verwenden. Das neue Gesetz ist das Gesetz Christi (Gal. 6, 2 — lex Christi) mit seiner ihm zustehenden Weltzeit, welche die Weltzeit des ersten Gesetzes, d. h. des mosaischen Gesetzes ablöste. Ebenso ist hier der Begriff des Abschaffens — evacuare — genannt, der gewöhnlich bei der Beschreibung des Verhältnisses der gegenwärtigen und der kommenden Weltzeit angewandt wird. Dieser Begriff enthält den Doppelsinn des Hegelschen Begriffs der „Aufhebung", insofern der gegenwärtige status beim Einbruch des neuen zugleich zugrunde geht und verschwindet, zugleich aber in den kommenden eingeht und von diesem in sich aufgenommen und in sich verwandelt und einverleibt wird und in neuer vollkommenerer Gestalt wiedererscheint, so daß sich in dem geschichtslogischen Verhältnis der jetzigen und der kommenden Weltzeit das Verhältnis der Weltzeit des alten Bundes und der des neuen Bundes wiederholt, wie auch in dem dritten Exzerptsatz ausgeführt wird: „Drittens, daß das Neue Testament abgeschafft werden muß wie das Alte abgeschafft wurde — evacuatum est."

Auch die Aussage, daß der bestehende Weltstatus „nicht dauern wird — non durabit —", findet sich in den Exzerptsätzen, und zwar bringt der vierte Satz [12]) die genaue auf Grund der joachitischen Generations-Spekulationen errechnete Zeitangabe,

11) Joachimstud. II, 425.
12) Joachimstud. II, 417.

wie lange der gegenwärtige status noch dauern wird. „Viertens, daß das Neue Testament in seiner Kraft nur dauern wird während der nächsten sechs Jahre, nämlich bis zum Jahr 1260 der Menschwerdung des Herrn." Die große Umwandlung ist also nach Ablauf dieser sechs Jahre zu erwarten. Dieses Datum wird auch durch die Angaben Wilhelms von Saint Amour bestätigt und auch Thomas spielt in seiner Schrift gegen Wilhelm, dem liber contra impugnatores Dei cultus et religionis [13]) darauf an, wenn er schreibt, daß einige berechnen, der Antichrist erscheine infra septem annos.

Was in den Exzerptsätzen kurz und mehr referierend als zitierend über das Problem der Ablösung des neuen Gesetzes durch einen vollkommeneren status gesagt ist, findet sich auch in den Gutachten der Kommission von Anagni ausdrücklich als Lehre Gerardinos hervorgehoben. In diesem Protokoll finden sich wörtliche Zitate aus dem liber introductorius des Gerardino, in denen auf Grund desselben Paulus-zitates die Lehre von der Ablösung der Zeiten klar und ausführlich beschrieben wird. So heißt es im 1. Kapitel des liber introductorius [14]): „Der dritte status der Welt, der dem Heiligen Geist zu eigen ist, wird ohne Rätsel und Figuren sein... I. Kor. 13, wo der Apostel vom Glauben und von der Liebe spricht, unterscheidet er den status des Glaubens, d. h. den zweiten status der Welt, welcher der status der Rätsel ist, vom status der Liebe, welcher dem Heiligen Geist zugehört und ohne das Rätsel der Figuren der beiden Testamente ist... und vergleicht den einen mit dem andern, wenn er spricht: ‚Stückwerk ist unser Erkennen und Stückwerk unser Prophezeien' — das bezieht sich auf den zweiten status — ‚Wenn aber kommen wird, was vollkommen ist', — nämlich die Zeit der Liebe, welche die dritte Weltzeit ist — „dann wird abgeschafft, was Stückwerk ist'. Damit will er sagen, daß dann alle Figuren aufhören und die Wahrheit der beiden Testamente ohne Schleier erscheinen wird."

13) Thomas contra imp. 183.
14) PA. 100.

Hier ist also nicht nur der kommende status als Zeit — tempus — bezeichnet, d. h. als geschichtlichen Abschnitt und Epoche —, sondern die Vollkommenheit der kommenden Zeit selbst ist nach einer doppelten Richtung hin bestimmt: es ist die Zeit der Liebe, d. h. die Zeit, in der in einer neuen Menschheit alle Beziehungen zwischen Menschen nicht mehr nach Gesetzen, sondern aus der freien Verwirklichung der christlichen caritas sich regeln. Es ist weiter die Zeit, in der alle Wahrheiten der christlichen Offenbarung, welche in den beiden früheren Epochen und Dokumenten der Offenbarung, den beiden Testamenten, in Bildern, Figuren und Rätseln verhüllt sind, klar und deutlich erkannt werden, wie sie an sich selbst sind.

II. Die Lehre von dem Aussehen der kommenden Zeit.

Hat der erste Satz die neue Zeit nur als kommende Zeit einer größeren Vollkommenheit bezeichnet, so bringt Thomas in seinem zweiten Satz eine deutlichere Beschreibung des Aussehens dieser kommenden Zeit in folgenden Worten:

„2. Außerdem — der Herr verspricht Johannes 16 seinen Jüngern bei der Ankunft des Heiligen Geistes des Parakleten die Erkenntnis aller Wahrheit. Aber die Kirche erkennt noch nicht alle Wahrheit im status des Neuen Testamentes. Also ist noch ein anderer status zu erwarten, in welchem durch den Heiligen Geist alle Wahrheit geoffenbart werden wird."

Mit dem erwähnten Johanneswort ist ohne Zweifel das Wort Joh. 16, 12 gemeint: „Noch habe ich euch vieles zu sagen, aber ihr könnt es jetzt noch nicht fassen. Wenn aber kommen wird jener Geist der Wahrheit, der wird euch alle Wahrheit lehren." Hier ist also die Rede von einer kommenden Geistausgießung, die eine Erkenntnis der ganzen Wahrheit bringen wird, wie sie jetzt den Jüngern noch verschlossen ist. Joachim legt diese Worte im Sinn seiner Dreizeitenlehre so aus: das „Jetzt", die Zeit des Noch-Nicht, in der die Jünger noch keine Erkenntnis der ganzen Wahrheit haben, ist die zweite

Weltzeit der Heilsgeschichte, die Zeit, in welcher die Wahrheit in den Figuren und Bildern des Neuen Testamentes zugleich geoffenbart und verhüllt ist. Die Verheißung der Geistausgießung bezieht sich auf eine kommende Weltepoche, welche diese zweite ablösen wird und in welcher die Erkenntnis der ganzen Wahrheit gegeben wird. Nach der geschichtstypologischen Apokalypsenauslegung Joachims wird diese kommende Weltzeit eröffnet durch einen geistlichen Führer, der verheißen ist durch den Engel aus Apok. 14, 6, welcher nach den Worten des Johannes durch die Mitte des Himmels fliegt, und welchem das Ewige Evangelium — das Evangelium Aeternum — gegeben ist[15]). Dieses ewige Evangelium ist nach der Anschauung Joachims das neue kommende Evangelium ohne Buchstaben, Figuren und Bilder, welches aus dem Buchstaben des Alten und Neuen Testaments hervorgeht, d. h. der unverhüllte Sinn und die entsiegelte Wahrheit, welche in den beiden Buch-Testamenten in Buchstaben verhüllt ist[16]). „Was ist jenes Evangelium? Das, welches aus dem Evangelium Christi hervorgeht. Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig. Deshalb hat auch die Wahrheit selbst gesprochen: ‚Wenn kommen wird jener Geist der Wahrheit, wird er euch alle Wahrheit lehren'[17]), und um zu zeigen, daß er vom Evangelium Christi und von seiner Schrift spricht, und um gewissermaßen Wasser in Wein verwandelnd die Erwählten trunken zu machen, fügte er noch die Worte hinzu: ‚Denn er spricht nicht von sich selbst, sondern was immer er hört, das wird er reden, und was kommen wird, wird er euch verkündigen. Er wird mich verherrlichen, weil er vom Meinigen empfangen und euch verkündigen wird'."

Das Evangelium Aeternum ist also diese buchlose, unfleischliche, bildlose Erkenntnis, die geistige Wahrheit des Evangeliums. Diese Deutung des Evangelium Aeternum hat dann durch Gerardino von Borgo San Donnino die bekannte Umdeutung erfahren. Gerardino sah in der geistigen Er-

15) Joachimstud. II, 445 ff.
16) Joachimstud. I, 71. 82.
17) PA. 127.

kenntnis des verborgenen Schriftsinnes die spirituale geschichtstypologische Exegese, wie sie in den Schriften Joachims niedergelegt ist, und hat daher die Verheißung vom Evangelium Aeternum so verstanden, als wären die Schriften Joachims, welche den geistlichen Sinn der Buchstaben und Bilder des Alten und Neuen Testamentes öffnen, eben dieses verheißene Evangelium Aeternum selbst, weshalb er die Schriften Joachims als dieses Evangelium der Geistzeit proklamierte und in einer Einleitungsschrift den Evangelium-Aeternum-Charakter der Schriften Joachims bewies[18]).

Es ist selbstverständlich, daß die theologischen Zensoren, denen dieses Werk zur Begutachtung vorgelegt wurde, gerade diejenigen Sätze hervorhoben, in denen der Ansatzpunkt zu dieser kühnen Umdeutung des Evangelium Aeternum lag. So ist auch die zitierte Stelle aus dem Psalterium Decem Cordarum Joachims in dem Protokoll von Anagni wörtlich ausgeschrieben worden.

Die Auslegung von Johannes 16, 12—13 auf eine kommende Zeit der Ausgießung des Heiligen Geistes und der vollkommenen Erkenntnis der Wahrheit ist Gemeingut der ganzen Joachitenschule und des ganzen franziskanischen Spiritualismus geworden. Auch Petrus Johannis Olivi hat sie in seiner Apokalypsenauslegung wieder aufgenommen. Die kirchlichen Zensoren dieser Schrift haben wie die Zensoren des Evangelium Aeternum den häretischen Charakter dieser Auslegung unermüdlich hervorgehoben. So heißt es in dem Gutachten von 1323 zur Olivipostille[19]): „Der zweite Irrtum liegt darin, daß der genannte Artikel (aus der Postille Olivis) zu besagen scheint, die Verheißung, die Christus den Aposteln tat, als er sagte, Joh. 16: ‚Wenn aber jener Geist der Wahrheit kommen wird, wird er euch alle Wahrheit lehren', sei nicht in den Aposteln selbst erfüllt worden, sondern werde sich im sechsten status dieses Lebens erfüllen." Der sechste status dieser Weltzeit ist nach der Epochenrechnung Olivis die letzte Epoche der zweiten Weltzeit, die

18) Joachimstud. II, 444 ff.
19) Gutachten E. fol. 84 v.

Übergangsepoche, in der die Zeit des Heiligen Geistes anbricht, und in der sich nach der Anschauung Olivis die Verheißung des Herrn von der kommenden Ausgießung des Heiligen Geistes erfüllen wird. Die katholischen Zensoren aber legen dieses Johanneswort nicht so aus, sondern beziehen es im Sinne der altkatholischen Tradition auf die Ausgießung des Heiligen Geistes an Pfingsten, also auf ein geschichtliches Ereignis, das bereits erfüllt ist und vor vielen Jahrhunderten einmal und für immer stattgefunden hat.

III. Die Lehre von den Verwirklichern der kommenden Weltzeit.

In dem dritten Satz bringt Thomas eine deutlichere Beschreibung der Träger der neuen Zeit, indem er schreibt:

„3. Außerdem — wie der Vater verschieden ist vom Sohne und der Sohn vom Vater, so ist auch der Heilige Geist verschieden vom Vater und vom Sohn. Aber es gab einen status, welcher der Person des Vaters zukam, nämlich der status des alten Gesetzes, in welchem die Menschen auf die Vermehrung durch Zeugung bedacht waren. Ähnlich gibt es auch einen anderen status, welcher der Person des Sohnes zukommt, nämlich den status des neuen Gesetzes, in welchem die Kleriker die Herrschaft hatten, die nach der Weisheit strebten, welche dem Sohn zugehört. Also wird auch ein status des Heiligen Geistes sein, in welchem geistliche Männer die Herrschaft haben."

Dieser Satz gibt aufs genaueste die Lehre Joachims von den drei Zeiten wieder, wie sie unzählige Male in Einzelexegesen in seinen Schriften entwickelt ist und wie sie unmittelbar mit seiner Lehre von der Dreieinigkeit zusammenhängt. So heißt es in einem auch in den Exzerpten der Pariser Professoren vorhandenen Satz aus der Concordia Joachims[20]): „Wie im ersten status die Herrschaft über die ganze Kirche

20) Joachimstud. II, 424, Satz 26.

vom Vater einigen aus dem Stand der Verheirateten anvertraut wurde, in welchem dieser Stand seine Autorität erhielt, und wie im zweiten status (die Herrschaft über die ganze Kirche) vom Sohne einigen aus dem Stande der Kleriker anvertraut wurde, in welchem dieser Stand seine Verherrlichung erfuhr, so wird die Herrschaft über die Kirche im dritten status einem oder einigen vom Stand der Mönche anvertraut, welcher vom Heiligen Geist seine Autorität hat, in welchem dieser Stand vom Geist selbst verherrlicht werden wird."

Es ist die Lehre, welche den Gedanken der Trinität als die Idee der fortschreitenden Selbstverwirklichung Gottes in der Geschichte auffaßt nach dem Grundgesetz, daß jeder der drei göttlichen Personen eine Menschheitsepoche zugehört, in welcher sich das gerade ihr eigentümliche Wesen besonders verwirklicht. Diese besondere Verwirklichung drückt sich darin aus, daß in jeder dieser Menschheitsepochen einer Gesellschaftsschicht der Primat zukommt, welche das Wesen der trinitarischen Person, die das Gesicht dieser Menschheitsepoche bestimmt, in ihrer Tätigkeit widerspiegelt. Dem Vater entspricht die Gesellschaftsordnung der Patriarchen des Alten Testamentes, welche die Erde mit ihrer Nachkommenschaft bevölkerten. Dem Sohn entspricht die Gesellschaftsordnung der Kleriker als der eigentliche Träger der sichtbaren Heilsordnung Christi in der Geschichte der zweiten Menschheitsepoche, nämlich der Kirche in der Gestalt der Papstkirche. Diese geschichtliche Tatsache, daß sich bereits die Eigenheit zweier Personen der göttlichen Trinität in einer eigenen Menschheitsepoche verwirklicht hat, weist darauf hin, daß sich auch die dritte Person der göttlichen Trinität, der Heilige Geist, in einer ihm eigenen Geschichtsepoche und in einer ihm eigenen Gesellschaftsschicht verwirklichen wird. Diese kommende Führerschicht sind die spirituales, bzw. die monachi, die geistlichen Männer, d. h. die Männer, welche den Heiligen Geist haben und aus der Fülle des Geistes das reine kompromißlose evangelische Leben verwirklichen und das Leben Christi frei darstellen und verkündigen. Es erübrigt sich, die-

sen Gedanken aus den Schriften Joachims weiter zu belegen.

Wichtiger ist, daß es gerade diese Verheißung von dem kommenden Primat der Spiritualen war, welche Gerardino in seinem Evangelium Aeternum besonders unterstrichen hat, da er in diesen Verheißungen die Prophetie des kommenden Primates des franziskanischen Spiritualismus erblickte. Wichtiger ist auch, daß es gerade die römische Kirche war, welche in dieser Lehre von dem kommenden Primat der Spiritualen in der Kirche eine Bedrohung ihrer kirchlich-rechtlichen Primatsidee sah. So stammt der erstzitierte Satz, der die Drei-Zeiten-Lehre Joachims entwirft, aus den Exzerptsätzen der Pariser Professoren. So hat auch das Protokoll von Anagni solche Sätze hervorgehoben, in welchen von der kommenden Herrschaft der Spiritualen in der Kirche die Rede ist. Da wird etwa auf das zweite Buch der concordia Joachims hingewiesen [21]), „in welchem er drei Stände von Erwählten unterscheidet, welche den vorhergenannten drei Weltepochen entsprechen und deren erster der der Verheirateten, deren zweiter der der Kleriker, deren dritter der der Mönche ist". Hier erscheinen wieder an Stelle der viri spirituales die monachi — gemeint ist dasselbe, da auch unter den Mönchen, wie sie Joachim versteht, an die reinen Verwirklicher des geistlichen evangelischen Lebens der Armut, Demut und Entsagung und der Erfüller der Lehre Christi gedacht ist.

Etwas ausführlicher zitiert dasselbe Protokoll von Anagni ein Wort aus demselben zweiten Buch der concordia Joachims, in dem es heißt [22]): „In der ersten Weltzeit wurde von Gott Vater der Stand der Verheirateten mit der Vollmacht versehen, im zweiten wurde vom Sohn der Stand der Kleriker verherrlicht, im dritten wird vom Heiligen Geist der Stand der Mönche zur Herrlichkeit erhoben werden. Im ersten Stand ist das Bild des Vaters, im zweiten das des Sohnes, im dritten

21) PA. 103.
22) PA. 104.

das des Heiligen Geistes zu verehren." Die Begriffe dieses Exzerptes kehren wörtlich in der hier von Thomas formulierten These wieder.

IV. Die Lehre von der Lehrform der kommenden Zeit.

In dem vierten Satz bringt Thomas schließlich eine deutlichere Beschreibung der Gestalt der Lehre der neuen Zeit, indem er schreibt:

„4. Außerdem — der Herr spricht Matth. 24, 14: ‚Dieses Evangelium des Reichs wird in der ganzen Welt verkündigt werden — und dann wird die Vollendung kommen.' Aber das Evangelium Christi ist bereits auf der ganzen Welt verkündigt, und trotzdem ist die Vollendung noch nicht gekommen. Also ist das Evangelium Christi nicht das Evangelium des Reichs, sondern kommen wird ein anderes Evangelium des Heiligen Geistes, als ein neues Gesetz."

In diesem Satz erscheint das Hauptstichwort der joachitischen Verheißung, die Verkündigung vom Kommen des Evangelium Regni — des Evangeliums des Reiches. Das Reich ist der Hauptinhalt der endzeitlichen Verkündigung Joachims. Er meint damit den Zustand der Vollendung und Erfüllung aller Verheißungen des Alten und Neuen Testamentes, den Zustand einer vollendeten Verwirklichung des christlichen Lebens unter den Menschen, den Zustand, wo es nur einen Hirten und eine Herde gibt, den Zustand der geisterfüllten Gemeinschaft der Erwählten. Das Evangelium des Reiches ist der Inbegriff der Erkenntnis der Ordnungen und Wahrheiten dieses Reiches der Vollendung. Von diesem Evangelium spricht der Apostel Matthäus, es werde dereinst verkündet werden. Auf welche Verkündigung bezieht sich diese Verheißung?

Nach der Erklärung Joachims kann sie sich nicht beziehen auf die Verkündigung des Evangeliums Christi, wie sie durch die Apostel und Lehrer auf dem ganzen Erdkreis in der apostolischen Zeit geschah, denn diese Verkündigung ist bereits ge-

schehen, ohne daß der zweite Teil der Verheißung, das Kommen der Vollendung, bisher eingetreten wäre. Infolgedessen kann auch unter dem Evangelium Regni nicht das Evangelium Christi und seine Verbreitung durch die Apostel und Lehrer der Kirche gemeint sein, denn sonst wäre die Verheißung falsch. Es handelt sich vielmehr nach dieser Auslegung um die Verheißung vom Kommen eines neuen Evangeliums, das der Zeit der Erfüllung der Heilsgeschichte in einem Endreich entspricht, und dieses neue kommende Evangelium ist das Evangelium des Reichs. Es gehört geschichtslogisch der kommenden Zeit der Erfüllung in der gleichen Weise zu, wie das Evangelium Christi der zweiten Weltepoche, der Zeit der Papstkirche, zugehört. Die kommende dritte Weltepoche aber ist infolge der Zuteilung der Menschheitszeiten an die Personen der göttlichen Trinität die Zeit des Heiligen Geistes, des eigentlichen Herrn der Zeit der Vollendung des Reichs. Daher ist das Evangelium des Reichs identisch mit dem kommenden Evangelium des Heiligen Geistes. Dieses kommende Evangelium wird das Evangelium Christi ebenso ablösen, wie mit Anbruch der zweiten Menschheitsepoche des Evangelium Christi das Alte Testament ablöste.

Diese Verheißung vom Kommen des Evangeliums des Reiches, das identisch ist mit dem Evangelium des Heiligen Geistes, hat Gerardino zu der Deutung bewogen, die spirituale geschichtstypologische Auslegung der beiden früheren Testamente durch Joachim sei eben das verheißene Testament des Heiligen Geistes selbst. Gerardino hat in seinem liber introductorius auf diese Verheißungen vom kommenden Evangelium des Reichs und seiner Identität mit dem Evangelium des Heiligen Geistes besonders hingewiesen. Es findet sich auch noch in dem Protokoll von Anagni ein wörtliches Zitat aus dem liber introductorius, in welchem Gerardino diese Identität näher ausführt. Dort heißt es von Gerardinos Werk[23]): „Im 21. Kapitel (des liber introductorius) gegen Ende wird ausdrücklich gesagt, daß das Evangelium Christi buchstäblich ist. Dort behauptet er auch, daß das „Evangelium des Reichs"

23) PA. 100.

das Evangelium des Heiligen Geistes und nicht das Evangelium Christi heißt.

Diese Behauptung muß dort schon, wie wir es hier bei Thomas finden, an Hand der Auslegung der Matthäus-Stelle 24, 14 aufgestellt sein, denn sie ist hier schon wie später bei Thomas verbunden mit dem Nachweis, daß das Evangelium Christi nicht das dort verheißene Evangelium des Reiches sein kann.

Aber auch der katholischen Kirche ist gerade diese Lehre als besonders anstößig aufgefallen, da sie durch eine solche Prophetie den Grundpfeiler ihrer eigenen dogmatischen und rechtlichen Kirchengestalt, die Autorität des Neuen Testamentes, bedroht sah. Deshalb finden sich schon in den Exzerptsätzen der Pariser Professoren eine Reihe von Sentenzen aus dem Evangelium Aeternum bzw. der Einleitungsschrift des Gerardino von Borgo San Donnino, in denen gerade diese Begriffe auftauchen, welche wir in der Formulierung des Thomas wiederfinden.

So heißt der zweite der Exzerptsätze[24]: „Das Evangelium Christi ist nicht das Evangelium des Reichs, und deshalb auch nicht das Prinzip der Erbauung der Kirche." Hier ist deutlich der erste Gedanke ausgesprochen, den Thomas in seinem vierten Satz so formuliert[25]: „Das Evangelium Christi ist nicht das Evangelium des Reichs", also jener Gedanke, der aus der Nichterfüllung der in Matth. 24, 14 ausgesprochenen Verheißung abgeleitet ist.

Der zweite Gedanke des Satzes bei Thomas ist in dem 6. Exzerptsatz[26] ausgesprochen, in dem es heißt: „Dem Evangelium Christi wird ein anderes Evangelium nachfolgen." Von diesem kommenden Evangelium heißt es dann im 11. Satz[27]: „Bei Ankunft des Evangeliums des Heiligen Geistes bzw. wenn das Werk Joachims erstrahlt, welches das Evangelium Aeternum oder das Evangelium des Heiligen Geistes heißt, wird das Evangelium Christi abgeschafft werden."

24) Joachimstud. II, 416.
25) Joachimstud. II, 417.
26) Joachimstud. II, 417.
27) Joachimstud. II, 419.

Hier ist einmal die Identität des Evangeliums des Reichs mit dem Evangelium des Heiligen Geistes ausgesprochen. Weiter wird hier offen gesagt, daß dieses Evangelium des Heiligen Geistes das Evangelium Christi abschaffen, d. h. außer Gültigkeit setzen wird. Drittens wird hier deutlich, daß das Evangelium des Reichs identisch ist mit dem Evangelium Aeternum, dessen Kommen in der Apokalypse verheißen wird. Die besondere Auslegung der Verheißung durch Gerardino ist es, wenn er in dem Schrifttum Joachims die Erfüllung dieser Verheißung erblickt.

Schließlich ist von dem Evangelium des Reichs auch in den Exzerpten der Joachimschriften selbst die Rede, welche in dem Protokoll von Anagni zusammengestellt sind, und zwar in dem Exzerpt aus dem vierten Buch der concordia Joachims, wo es also heißt[28]): „Und es wird in der ganzen Welt das Evangelium des Reichs gepredigt werden, und es wird die geistliche Erkenntnis kommen bis zu den Juden und wird die Härte ihrer Herzen wie ein Donner zerbrechen." Hier ist also schon in den Eingangsworten auf die Verheißung des Matthäusevangeliums von der kommenden Predigt des Reichs-Evangeliums auf der ganzen Erde Bezug genommen. Freilich dringt an dieser Stelle noch der eigentliche Sinn des joachitischen Gedankens vom Evangelium des Reiches durch: es ist nicht ein Evangelium, das schriftlich in Buchstaben und sichtbarer äußerer Gestalt vorliegt, sondern eine geistige Erkenntnis in den Herzen der Erwählten der letzten Zeit, ein spiritualis intellectus, der sogar die erreichen wird, welche sich bis zuletzt der Verkündigung des Evangeliums, d. h. des geschriebenen Worts der Offenbarung, entzogen haben. Gerardino hat gerade diese Worte Joachims über seine geistige Auffassung vom Reichs-Evangelium in seinem Sinne ausgelegt, wie seine Glosse zu dem Wort „Evangelium des Reichs" zeigt, welche in dem Protokoll von Anagni erhalten ist[29]). „‚Evangelium des Reichs' nennt er das geistige Evangelium, welches der Heilige Johannes das Ewige Evange-

28) PA. 130.
29) PA. 131.

lium nennt, das bei der Ankunft des Elias verkündet werden muß allen Völkern, und dann wird die Vollendung kommen.'" In dieser Glosse ist wieder nicht nur die wörtliche Beziehung zu der Verheißung des Matthäusevangeliums hergestellt, sondern es ist auch die Verbindung zu den übrigen Verheißungen von dem Aussehen der kommenden Lehrform, vor allem der Verheißung der Apokalypse vom kommenden Ewigen Evangelium gezogen.

Die hier behandelte Auseinandersetzung über das Evangelium Christi und das Evangelium Aeternum ist insofern von einer besonderen Bedeutung, als sie sich auch in der Schrift des Thomas contra impugnatores dei cultus et religionis findet. Hier läßt sich also eine bestimmte Beziehung zwischen den Schriften des Thomas selbst in der Behandlung des genannten Problems nachweisen. In dieser Schrift, welche ein Jahrzehnt früher als die Secunda der theologischen Summe niedergeschrieben wurde, referiert Thomas eine Reihe von z. T. wörtlich angeführten Sätzen der Schrift Wilhelms von St. Amour, welche den Titel tractatus brevis de novissimorum temporum periculis führt und sich gegen das Vordringen der Bettelorden richtet.

Bemerkenswert ist, daß Wilhelm von St. Amour auch sonst gerade diese Lehre der Spiritualen herangezogen hat, um zu beweisen, daß eine Zulassung der Franziskaner — die er mit den Spiritualen überhaupt identifiziert, um sie zu kompromittieren — zu den Universitäten den Untergang der Kirche bedeuten würde. So lautet gleich sein erstes Zeichen des nahenden Endes [30]): „Das erste ist, daß einige schon seit 35 Jahren sich abmühen, das Evangelium Christi in ein anderes Evangelium zu verändern, das sie vollkommener, besser und würdiger nennen und das sie Evangelium des Heiligen Geistes oder Evangelium Aeternum nennen, nach dessen Ankunft, wie sie sagen, das Evangelium Christi abgeschafft werden wird." Diese Ausführungen stimmen insofern nicht, als Joachim selbst noch nicht das Evangelium Christi abschaffen oder gar sein Schrifttum selbst als Evangelium des kommenden Reiches ausgeben wollte, son-

30) Wilh. d. St. A.: tr. de peric. S. 20 (Bierbaum).

dern insofern erst Gerardino auf die baldige Ablösung des Evangeliums Christi durch ein neues Evangelium hinweist und das Schrifttum Joachims als dieses verheißene Evangelium ausgab. Die Worte Wilhelms sind aber insofern wichtig, als Thomas diese Schrift Wilhelms ausführlich gelesen und gründlich widerlegt hat und als ihm in dieser Schrift die Termini der spiritualistischen Kirchen- und Geschichtsanschauung entgegengetreten sind, die sich in seiner eigenen Formulierung der spiritualistischen Ideen wiederfinden.

Ebenso führt Wilhelm unter den weiteren Zeichen der nahenden Vernichtung der Kirche noch zwei an, die sich ebenfalls auf das Evangelium Aeternum beziehen und die Thomas fast wörtlich seiner Schrift entnommen[31]). „Als siebtes Zeichen lassen sie auch das Wort gelten, was ebendort — d. h. in der Schrift Wilhelms von Saint Amour — vorgebracht wird: ‚Und da die Gottlosigkeit überhandgenommen hat, wird die Liebe vieler erkalten.' Von diesem Wort behaupten sie — die Gegner der Bettelorden, d. h. vor allem Wilhelm —, es erfülle sich jetzt, wo einige, welche in der Kirche als besondere Eiferer des Glaubens erscheinen, das Evangelium Christi verlassen und dem Ewigen Evangelium anhangen. Darin wird offenbar, daß die Liebe, welche sie zu Christus haben sollen, kalt geworden ist."

Wilhelm von Saint Amour benutzt also die These der spiritualistischen Franziskaner und Joachiten, daß in dieser letzten Zeit das Evangelium Christi durch ein neues Evangelium abgelöst werde, und die Tatsache, daß die Radikalen wie Gerardino bereits das Schrifttum Joachims für dieses verheißene Evangelium ausgeben, um durch den Hinweis auf diesen häretischen Akt die Bettelorden überhaupt zu verketzern. In der Proklamation eines neuen Evangeliums durch die Spiritualen sieht er die Endzeitverheißung von der erkaltenden Liebe erfüllt. Er versucht durch diese Deutung die Bettelorden überhaupt als die Söhne des Antichrist hinzustellen und damit ihren Einfluß auf das Geschick der Kirche, vor allem auf die Universitäten auszuschalten. Auf dem Umweg über Wilhelm tritt also Thomas der spiritualistischen Lehre von der Ablösung

31) Thomas contr. impug. 187.

des Evangeliums Christi durch das Evangelium Aeternum entgegen, wie er sie dann in seiner Schrift gegen Wilhelm referierend wiedergibt, um sie zu widerlegen.

Ist an dieser ersten Stelle nur ein allgemeiner Zusammenhang zwischen dem Gedankengang der Schrift contra impugnatores und der Secunda der theologischen Summe festzustellen, so bringt die zweite Stelle eine überraschende Parallele[32]). „Ihr achtes Zeichen entnehmen sie dem, was ebendort vorgebracht wird: ‚Dieses Evangelium des Reichs wird in der ganzen Welt gepredigt werden'. Dieses Wort behaupten sie selbst zu erfüllen, die diese Zeichen und Gefahren (der Endzeit) verkündigen." Hier ist die unmittelbare Vorlage der Formulierung des vierten Satzes des hier besprochenen Artikels. Die Joachiten verstehen sich selbst als Erfüller der Verheißung von Matth. 24, 14 und sehen in dem dort verheißenen Evangelium des Reichs das Evangelium Aeternum bzw. das Evangelium des Heiligen Geistes, das in dieser letzten Zeit geoffenbart werden wird. Wilhelm zitiert diese Lehre als Zeichen des antichristlichen Charakters der Bettelmönche überhaupt, der Bettelmönch Thomas macht sich daran, in seiner Gegenschrift gegen Wilhelm diese Lehre zu widerlegen und die Lehre der rechtgläubigen Bettelmönche von der der häretischen Bettelmönche abzugrenzen und so den Vorwurf Wilhelms zu entkräftigen, als seien alle Bettelmönche Häretiker und Söhne des Antichrist[33]).

V. Die Antithese — die Kirche Christi dauert bis zum Ende.

Dem Aufbau der dialektischen Methode entsprechend folgen auf die Argumente die Gegenargumente. Hier ist als Gegenargu-

32) ib. 187, vgl. Thomas daselbst S. 188: patet etiam quod in hoc signo incidunt etiam in foveam quam fecerunt, dum imponunt aliis, quod quamdam novam doctrinam Evangelium Regni nominant, et ipsi manifeste haec signa quae annuntiant Evangelium Regni dicunt.

33) Über das Verhältnis von Thomas und Wilhelm von St. Amour siehe P. Glorieux, Le contra impugnantes de S. Thomas, ses sources, son plan (Mélanges Mandonnet) I, 51—58, der auf Grund einer Vergleichung des Urtextes von Wilhelm von St. A. und der Zitate aus seinem Werk, die sich bei Thomas finden, beweist, daß Thomas eine ausführlichere Redaktion des tractatus de periculis novissimorum temporum vor sich hatte.

ment gegen die vier Sätze der spiritualistischen These nur ein einziger Satz gestellt.

„Dagegen spricht, was der Herr Matth. 24, 34 sagt: ‚Ich sage euch, diese Generation wird nicht vergehen, bis alles geschieht (sich vollendet)'. Dieses Wort legt Chrysostomos in der 78. Homilie zu Matthäus gleich nach dem Anfang auf die Generation der Christusgläubigen aus. Also wird der status der Christusgläubigen bis zu Ende der Welt dauern."

Das Wort des Herrn, an die Generation der Jünger gesprochen, denen er verheißt, daß sie selbst noch die Erfüllung seiner Endzeitverheißungen erleben werden, wird von Chrysostomos [34]) in einem erweiterten Sinne verstanden, der sich nach dem Erlöschen des Endzeitbewußtseins in der Kirche als der allgemein anerkannte durchgesetzt hat. Die generatio, von der hier in dem Herrenwort die Rede ist, meint nicht strikt die Generation der unmittelbaren Schüler und Jünger des Herrn, die ihn persönlich während seines Erdenwandels sahen und kannten, sondern meint die Generation der Christusgläubigen aller Zeiten überhaupt. Infolgedessen besagt die Verheißung Christi, daß die Generation der Christusgläubigen dauern wird bis zur endzeitlichen Erfüllung aller Heilsverheißungen, d. h. bis zum Ende der Welt. Damit ist durch die Verheißung Christi selbst ausgeschlossen, daß sich während der Zeit, in der es Christusgläubige gibt, d. h. in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Ankunft Christi, sich eine derartige Umwälzung vollzieht, wie sie von den Spiritualen verheißen wird, nämlich die Abschaffung des Evangeliums Christi, auf dem doch der status der Christusgläubigen beruht, die Abschaffung der Kirchenordnung, welche die Christusgläubigen zusammenhält, und die Einführung eines neuen Evangeliums und einer ganz neuen geistigen Ordnung.

---

34) Chrysostomus hom. in Matth. PG. 58, hom. 77 (78) c. 702: Πῶς οὖν, φησίν, εἶπεν· „ἡ γενεὰ αὕτη"; οὐ περὶ τῆς τότε λέγων, ἀλλὰ περὶ τῆς τῶν πιστῶν. οἶδε γὰρ γενεὰν οὐκ ἀπὸ χρόνων χαρακτηρίζειν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τρόπου θρησκείας καὶ πολιτείας· ὡς ὅταν λέγῃ· „αὕτη ἡ γενεὰ ζητούντων τὸν Κύριον". (Ps. 23, 6.)

Dieses Argument enthält tatsächlich den Grundgedanken der gesamten kirchlichen Polemik gegen den Spiritualismus, — den Gedanken, auf dem die ganze Selbstdeutung der katholischen Kirche sich aufbaut: es gibt nur ein Evangelium, eine Kirche, eine Heilszeit. Die Kirche Christi ist in der Form der katholischen Kirche die einzige legitime Heilsordnung göttlich-rechtlichen Charakters. Sie füllt ohne Unterbrechung und Änderung die Zeit zwischen der ersten und zweiten Ankunft Christi, d. h. sie hat ihre auf dem Evangelium Christi gegründete Heilsfunktion ein für allemal, solange die Welt besteht.

Dieser Gedanke ist auch in den Protokollen gegen Gerardino und Joachim angeschlagen. Er findet sich aber nicht unter ausdrücklicher Berufung auf das von Thomas hier herangezogene Matthäuswort.

Dagegen ist in den theologischen Gutachten gegen die Apokalypsenauslegung Olivis, in dem sich das spiritualistische Endzeitbewußtsein Joachims erneuert und der die Endzeitverheißungen Joachims auf seine eigene Zeit bezieht, gerade dieses Matthäuswort herangezogen, um die Dauer der katholischen Kirche für die Zeit bis zum Ende der Welt zu beweisen. So befindet sich z. B. in dem Pariser Gutachten zur Olivipostille[35]), das unter dem Titel allegationes in dem cod. 4190 der Pariser Nationalbibliothek vorhanden ist, ein Satz, der wohl die klassischste Zusammenfassung der Selbstdeutung, des Selbstanspruchs und der Geschichtsanschauung der katholischen Kirche in dieser heftigen Auseinandersetzung über die Kirchenidee darstellt.

„Die Kirche hat von Abel, dem Gerechten, bis zum letzten Auserwählten zwei status. Den einen unter dem Alten Testament. Dieses heißt deswegen das Alte, weil es zeitlich früher ist und weil es alles nur in Figuren besaß. Dann erschien die Wahrheit, welche im Neuen Testament war. In dieser Zeit wurde das Gesetz der Wahrheit und der Liebe gegeben. Dieser status des Neuen Testamentes wird ununterbrochen bis zum Ende der Welt dauern und wird sich nicht ändern. Und wenn auch die Kirche von der Ankunft

35) Gutachten H. fol. 46 v.

des Erlösers bis zum Ende der Welt vielen Trübsalen und Mühen und Versuchungen ausgesetzt ist und verschiedene Stände von Menschen in ihr enthalten sind, ist es unmöglich, daß sie deshalb jemals ihren status ändert. Es steht nämlich die Kirche auf dem Glauben, wie der Apostel sagt: ‚Auf dem Glauben stehen wir', und wir erwarten auch keinen anderen status, es sei denn die Schau der göttlichen Herrlichkeit, weshalb auch der Erlöser im Evangelium sagt: ‚Nicht wird diese Generation vergehen, bis sich alles erfüllt hat.' Weil nämlich die Sakramente des neuen Gesetzes, durch welche die Kirche geformt ist und täglich geformt wird, niemals geändert werden und auch nicht geändert werden können und nicht aufhören werden, bis der Übergang in die Herrlichkeit eintritt, deswegen ändert sich auch nicht der status der Kirche und wird auch nicht geändert in diesem Leben, zugegeben, daß von Tag zu Tag eine innere Erneuerung in den Gläubigen durch die Gnade oder die göttliche Gegenwart (im Sakrament) vor sich geht." Hier ist also in der Widerlegung derselben spiritualistischen Idee das Gegenargument der Kirchenlehre im Anschluß an das Matthäuswort 24, 34 entwickelt, wobei auch noch der Begriff der nova lex eine Beziehung zu der Formulierung des Gegenargumentes bei Thomas herstellt.

B. Die Lehrentscheidung des Thomas.

Gegenüber dieser dialektischen Situation, wo Schriftwort gegen Schriftwort, Autorität gegen Autorität, Wahrheit gegen Wahrheit zu stehen scheint, trifft Thomas folgende Entscheidung:

„Ich antworte — hier ist so zu entscheiden. Der status der Welt kann auf eine doppelte Weise verändert werden. Einmal nach der Verschiedenheit des Gesetzes, und in diesem Fall wird dem status des neuen Gesetzes kein anderer status nachfolgen. Es folgte nämlich der status des neuen Gesetzes auf einen unvollkom-

menen. Aber kein status des gegenwärtigen Lebens kann vollkommener sein als der status des neuen Gesetzes. Denn nichts kann dem letzten Ziel näher sein als was unmittelbar auf das letzte Ziel hinführt. Das aber tut das neue Gesetz. Deshalb sagt der Apostel an die Hebräer 10,19: „So wir denn nun haben, meine Brüder, das Vertrauen zum Eingang in das Heilige im Blut Christi, (den Eingang), den er uns bereitet hat als einen neuen Weg, so lasset uns herzutreten.' Deshalb kann kein status des gegenwärtigen Lebens vollkommener sein als der status des neuen Gesetzes, denn etwas ist um so vollkommener, je näher es dem letzten Ziele ist."

Auf eine zweite Weise kann der status der Menschen eine Veränderung erfahren, nämlich nach dem, daß die Menschen sich auf verschiedene Weise zu demselben Gesetz verhalten, sei es vollkommener oder weniger vollkommen. Und so hat der status des alten Gesetzes häufig eine Veränderung erfahren, indem zu einer Zeit die Gesetze aufs beste beachtet wurden, zu einer anderen aber gänzlich vernachlässigt wurden. So erfährt auch der status des neuen Gesetzes verschiedene Veränderungen, nach den verschiedenen Orten, Zeiten und Personen, insofern die Gnade des Heiligen Geistes in den einen vollkommener, in den anderen unvollkommener wohnt.

Trotzdem soll man nicht darauf warten, daß ein anderer status kommen wird, in welchem man die Gnade des Heiligen Geistes in vollkommenerem Maße besitzt, als man ihn bisher besaß und vor allem, als ihn die Apostel besaßen, welche „die Erstlinge des Geistes empfangen haben", d. h. „zeitlich früher und reichlicher als

die übrigen", wie die Glossa Interlinearis sagt zu Röm. 8."

In dieser Entscheidung sind zwei Ideen zusammengefaßt, welche einer besonderen Untersuchung bedürfen.

I. Die Lehre von den zwei Zeiten der Heilsgeschichte.

Thomas unterscheidet zwei Formen von Veränderungen des Standes der Welt. Die erste Form ist eine Veränderung secundum diversitatem legis, nach der Verschiedenheit des Gesetzes, d. h. eine Veränderung des Gesetzes selbst. Der Begriff der lex weist darauf hin, daß hier Thomas an die Epochen der Heilsgeschichte denkt, die für sein theologisches Geschichtsbild durch eine positive Gesetzgebung Gottes bestimmt sind. Von solchen Epochen einer göttlichen Heilsordnung kennt die Kirche zwei — die Zeit des Alten und des Neuen Gesetzes. Gott selbst also war es, der durch die Einführung des neuen Gesetzes, der lex Christi, in die Menschheit den status der Menschheit verwandelt hat. Kann es außer dieser einmaligen Wandlung vom status des Alten Testamentes zum status des Neuen Testamentes noch eine weitere Veränderung in der Geschichte der Menschheit geben? Ist über die beiden früheren Gesetzgebungen hinaus noch die Zeit einer neuen Gesetzgebung und Heilsordnung zu erwarten?

Diese Frage beantwortet Thomas mit einer Spekulation über den Begriff des Ziels. Die ganze Heilsgeschichte hat ein letztes Ziel. Was logisch gilt, daß etwas um so vollkommener ist, je näher es seinem letzten Ziel ist, gilt auch in der Heilsgeschichte. Je näher eine Epoche dem letzten Ziel ist, desto vollkommener ist sie. Am vollkommensten ist demnach, was unmittelbar in das letzte Ziel hineinführt, d. h. geschichtlich gesehen, die Epoche, welche unmittelbar in das Reich Gottes hineinführt. Entscheidend ist, daß dieses letzte Ziel als ein transzendentes, ungeschichtliches geistiges Ziel aufgefaßt wird.

Der Beweis, daß die Epoche des Neuen Testamentes diese letzte Weltzeit ist und daß keine neue Zeit mehr auf sie folgen kann, wird nun so geführt, daß Thomas nachweist, die Zeit des Neuen Testamentes sei diejenige, welche unmittelbar in das

letzte Ziel der Heilsgeschichte hineinführt. Diesen Nachweis liefert er auf Grund einer Interpretation von Hebr. 10, 19. In diesem Wort ist die Rede vom introitus sanctorum. Thomas versteht dieses Wort von seinem Zielgedanken aus als „Eingang zum Heiligen", d. h. Eingang zu Gott selbst, Eingang in das transzendente Ziel alles Seienden und aller Geschichte. Von diesem Eingang zum Heiligen heißt es in demselben Wort des Hebräerbriefes, daß Christus durch sein Blut ihn als einen neuen Weg den Gläubigen eröffnet hat. Die Worte bezieht Thomas auf die ganze durch den Opfertod Christi eingeleitete Heilszeit der christlichen Kirche. Diese ganze Heilszeit ist der introitus zum Heiligen. Dadurch erhält diese Zeit der christlichen Kirche, die Zeit des Gesetzes Christi, den Charakter derjenigen Geschichtsepoche, welche dem transzendenten letzten Ziel der Geschichte am nächsten ist. Infolgedessen ist es ausgeschlossen, daß auf diese nächstletzte Heilsepoche noch eine weitere Geschichtsepoche mit einer neuen Heilsordnung folgt. Die Kirche Christi dauert so lange, wie die Welt besteht. Das Ende ihrer Weltzeit ist nicht eine neue Heilsepoche, sondern das Ziel und Ende der Geschichte, die visio dei in patria.

Damit ist ausgesprochen, was bereits aus der Interpretation des einzigen Gegenargumentes hervorging. Die katholische Kirche kennt nur zwei Heilszeiten und zwei Heilsordnungen, die Zeit des Alten und des Neuen Testamentes. Auf diese folgt nicht mehr eine neue Zeit, sondern das Ende, die Aufhebung der Geschichte in das transzendente Reich Gottes.

Diese Widerlegung der joachitischen Dreizeiten-Lehre von dem finis-Gedanken her, welcher unter dem kommenden Ziel die transzendente Aufhebung der Geschichte versteht, ist ein Hauptargument der kirchlichen Dogmatik in der Verteidigung gegen den spiritualistischen Kirchengedanken überhaupt geworden. Es findet sich bezeichnenderweise auch unter den Argumenten, welche die Verfasser der theologischen Gutachten zur Apokalypsenpostille Olivis gegen die spiritualistische Geschichts- und Kirchenlehre Olivis vorbringen, und zwar in einer Form, die in ihren Begriffen eine direkte Kenntnis der thomistischen Entscheidung voraussetzen.

So heißt es in dem Gutachten der Pariser Theologen aus dem Jahr 1315[36]: „Kein status des gegenwärtigen Lebens wird kommen, der vollkommener ist als der status, durch welchen die Menschen zum Ziel aller Vollkommenheit, nämlich zur ewigen Seligkeit hingeführt werden, und wer das Gegenteil behauptet, ist ein Häretiker." Hier finden sich dieselben Begriffe, — status praesentis vitae, perfectio, status evangelii, — es findet sich auch der Hinweis darauf, daß der status des Evangeliums Christi es ist, welcher die Menschen unmittelbar zum finis führt, nur ist hier noch deutlicher als bei Thomas ausgesprochen, daß unter dem finis selbst die ewige Glückseligkeit, also etwas Transzendentes verstanden wird.

Noch deutlicher ist der Gedankengang eines zweiten Gutachtens aus dem Jahr 1318. Dort heißt es[37]: „Zwischen den Dingen, welche unmittelbar an das letzte Ziel heranreichen, und dem letzten Ziel selbst geht es nicht an, etwas Mittleres zu setzen. Vielmehr hat (das Leben Christi) von der ersten Zeit seiner Geburt und Kindheit unmittelbar aus sich selbst an sein letztes Ziel herangereicht, auf welches es durch die Taufe und seine vollkommene Macht sogleich loseilte. Also ist auch nicht zwischen irgendeinem status der kämpfenden Kirche in der Zeit vom Tod Christi bis zur triumphierenden Kirche ein anderer status anzusetzen als mittleres Ziel — finis medius —, sondern allein das unmittelbare Ziel, das ewige Leben." Hier kehren Wort für Wort die Begriffe ultimus finis, immediate wieder, die sich bei Thomas fanden. Dem Sinne nach berühren sich die Begriffe evolare-attingere, introducere-propinquus esse; nur ist hier das Verhältnis vom status der Kirche zur kommenden Vollendung einmal geschichtstypologisch an dem Leben Christi verdeutlicht, in welchem ebenfalls das ganze Leben von Anfang an ohne Zwischenstatus auf den ultimus finis hinstrebte, weiter aber durch das Verhältnis von ecclesia militans und ecclesia triumphans, wobei unter ecclesia militans die streitende Kirche auf Erden und in der Geschichte, unter ecclesia triumphans die Gemeinde der Erwähl-

36) Gutachten E. fol. 86 v.
37) Gutachten A. fol. 71 r.

ten im transzendenten Reiche Gottes verstanden ist. Die ecclesia militans führt unmittelbar in die ecclesia triumphans hinüber ohne das medium einer neuen heilsgeschichtlichen Epoche.

In denselben theologischen Gutachten wird von dem gleichen finis-Gedanken aus in Anlehnung an die genannte thomistische Idee die spiritualistische These Olivis widerlegt — es ist auch die These Joachims und Gerardinos — als sei mit den Verheißungen des Evangeliums von der kommenden Erfüllung und Vollkommenheit eine Geschichtsepoche innerhalb dieses Lebens gemeint[38]). „Da alle recht gerichteten Willen ein einziges höchstes Ziel haben, nämlich die Seligkeit, welche der Lohn der Tugend ist — Röm. 6, 2 finem vero vitam aeternam —, so kann ein status dieses sterblichen Lebens nicht das Ziel eines anderen sein, es sei denn, soweit es ihm notwendig ist, um das vorhingenannte (letzte) Ziel zu erreichen." Der status des Neuen Testamentes aber ist der einzige Zwischenstatus, der vom status des Alten Testamentes zum letzten Ziel führt, „weil man ohne Christus und das Gesetz Christi nicht zum ewigen Leben kommen konnte und nach Verkündigung des Evangeliums keiner gerettet werden konnte, es sei denn, er werfe den status der Synagoge von sich und gehe über zur Lebensweise der Kirche". Hier ist nachgewiesen, daß das letzte Ziel der Heilsgeschichte kein geschichtlicher status sein kann, vielmehr jeder geschichtliche status nur die Übergangsform eines niederen status zu dem höchsten transzendenten Ziel der Geschichte sein kann. Es gibt aber in der christlichen Heilsgeschichte nur einen solchen Schritt, den von der Synagoge zur Kirche. Der Schritt von der Kirche zum vollendeten Reiche Gottes ist aber ein Schritt aus der Geschichte hinaus in die Transzendenz.

Damit ist von dem transzendentalistisch gefaßten Zielgedanken aus die ganze Eschatologie und die ganze endzeitliche Spannung der christlichen Verheißung amortisiert. An Stelle der brennenden Erwartung der nahen Vollendung tritt das Vertrauen auf die unerschütterliche Stabilität der Kirche in der Ge-

38) Gutachten A. fol. 65 r.

schichte, an Stelle der Hoffnung auf das Kommende tritt die Verankerung des Gegenwärtigen in einem auf die Vergangenheit zurückprojizierten Machtanspruch, der sich legitimiert durch den Gedanken der Apostolizität, den Gedanken, der in dem zweiten Hauptteil der dogmatischen Entscheidung des Thomas ausgesprochen und begründet ist. Vorher aber ist noch ein anderes zu bemerken:

Während Thomas den Gedanken einer Veränderung der in zwei Heilszeiten sich offenbarenden göttlichen Heilsordnung ablehnt, läßt er den Gedanken einer Veränderung der Menschen innerhalb dieser konkreten Heilsordnung offen. Es verändert sich nicht das Gesetz, welches das Gesicht der jeweiligen Weltzeit bestimmt, sondern das Verhalten der Menschen zu diesem Gesetz. Innerhalb der einzelnen Heilsepochen wirkt der Heilige Geist nach Zeit, Ort und Person verschieden stark und verschiedenartig. Der Geist schafft nicht neue Heilsordnungen, sondern individuelle, lokale, zeitliche Varianten seiner Betätigung innerhalb der gegebenen Ordnung. Auch dieser Gedanke ist in den Olivi protokollen oft aufgegriffen worden.

Es sei hier nur eine einzige Stelle aus dem bereits zitierten Protokoll von 1318 herausgezogen[39]: „Wenn er (Olivi) aber die Dauer der Kirche verstehen würde als die Kreisbewegung einer Sphäre in dem Sinne, daß die Sphäre zwar immer in einem Teil von einem (bestimmten) Punkte weggeht, aber trotzdem dieser Punkt immer von einem anderen Teil der Sphäre eingenommen wird und niemals ganz aufgegeben wird, (und sagen würde, daß) so auch die Kirche im Hinblick auf einige immer im status des Heils und der Vollkommenheit steht, auch wenn einige in Sünden beide Ordnungen verlassen, da (für sie) andere wieder in Buße zu ihr zurückkehren — und daß es in der einen Zeit mehr Böse und Unvollkommene gibt als in der anderen und ähnlich in der einen Zeit mehr Gute und Vollkommene als in der anderen, je nachdem in größerem oder geringerem Maße gute und vollkommene Lehrer vorhanden sind, — so ist das wahr, weil nach den Worten Augustins „auf dem Wege des Heils der eine so, der andere so einhergeht".

39) Gutachten A. fol. 65 v.

Hier ist an dem Bild von dem Punkt auf dem Kreis, welcher immer von einem Teil des Kreises besetzt ist, auch wenn ein anderer Teil des Kreises sich von ihm entfernt, die deutlichste Erklärung des Gedankens gegeben, den Thomas hier ausspricht, und zwar ebenfalls in Beziehung auf die beiden status. Die beiden status sind die einzigen und es folgt kein dritter, aber innerhalb dieser gegebenen geschichtlichen Heilsordnungen verändern sich die Menschen in ihrem Verhältnis zu ihnen, jedoch nie so, daß es nie Menschen gäbe, welche diese Ordnungen erfüllten, und nie so, daß die Kirche jemals ganz aufhörte zu existieren. Damit wird die spiritualistische Verfallsidee von der Institution und dem status der Kirche auf die menschlichen Träger dieser Institution abgelenkt und zugleich begrenzt.

II. Geist und Apostolizität.

Der zweite Teil der Lösung der Frage nach der Zeit der Kirche bringt die eigentliche Begründung der kirchlichen Auffassung vom Wesen der Kirche durch die Lehre vom Heiligen Geist.

Schon in dem ersten Teil der Lösung ist angedeutet, daß die Abfolge und die Zahl der Heilszeiten keine Veränderung erfährt, daß aber eine Veränderung innerhalb der gegebenen Heilsordnungen und -zeiten durch den örtlich und zeitlich verschiedenen Besitz des Heiligen Geistes entsteht. In dem zweiten Teil wird nun über die Wirksamkeit des Heiligen Geistes noch deutlicher gesprochen. Es ist nicht so, als ob der Heilige Geist als revolutionäres, wildes, freies Prinzip über die beiden vorhergehenden Weltepochen hinaus sich eine dritte Weltepoche und einen dritten status mit eigenen Ordnungen und eigener Erkenntnis schaffe, sondern der Geist verwirklicht sich innerhalb der gegebenen Heilsordnung und nur innerhalb dieser. Er ist an die konkreten Gegebenheiten und Ordnungen der Heilsgeschichte gebunden und verwirklicht sich in ihnen ganz, und auch in dieser Verwirklichung des Geistes innerhalb der gegebenen Heilsordnungen unterliegt er einer bestimmten geschichtlichen Bindung. Die Ausgießung des Geistes steht nicht am Ende der Zeit der Kirche, sondern am Anfang der Kirche. Nicht eine zukünftige Gruppe von Geistmännern ist es, welche die Fülle des

Geistes hat, sondern die Apostel sind es, über die am Anfang der Kirche der Geist ausgegossen wurde. Darüber wird bei der Darstellung der kirchlichen und spiritualistischen Auslegung der pfingstlichen Geistausgießung mehr zu sagen sein.

Hier sei besonders die Reihe der Schriftworte beachtet, durch welche die Geistesfülle der Apostel bezeugt wird. Röm. 8, 23 werden die Apostel als die bezeichnet, welche „die Erstlinge des Geistes haben — primitias spiritus habentes —", Worte, welche Thomas mit einer leichten Veränderung zitiert: „qui primitias spiritus acceperunt." Diese Worte verdeutlicht Thomas durch die Worte der glossa interlinearis, welche die primitiae spiritus in einer doppelten Hinsicht versteht. Die Apostel hatten den Geist zeitlich früher als die anderen und in einem reichlicheren Maße. Die Geistausgießung ist also hiernach gedacht als ein einmaliges geschichtliches Ereignis von besonderem Charakter, in welchem eine auserwählte Schar den Heiligen Geist vor allen übrigen Menschen und in einem reichlicheren Maße empfing. Auf dieser Tatsache beruht die autoritative Stellung der Apostel, ihre Bedeutung als Träger der Lehre und der Lehrgewalt in der Gemeinde und ihre Stellung als Säulen der Kirche. Durch diese konkrete Bindung der Ausgießung des Geistes an ein bestimmtes geschichtliches Ereignis und an eine bestimmte Gruppe erklärt sich die Identität der Begriffe geistlich und apostolisch für das katholische Denken. spiritualis ist, bei wem das apostolische Leben und die apostolische Lehre ist. Der Geist ist keine freie, wilde, innerliche Gewalt, sondern er ist geschichtlich und kirchlich gebunden, ein „Geist der Ordnung".

Wiederum ist es gerade diese von Thomas herangezogene Römerstelle, welche in der Widerlegung des spiritualistischen Geistgedankens durch die Zensoren der Olivi-Postille fortwährend wiederkehrt. Nur drei charakteristische Stellen seien hier herausgehoben.

In den genannten Allegationes widerlegt der Verfasser die Lehre des Olivi, in welcher dieser die alte Geistlehre Joachims wieder aufnimmt, daß nämlich die Geistmänner der dritten Weltzeit in einem höheren Maße die Fülle des Heiligen

Geistes besitzen werden als die Apostel selbst, und erklärt dann von dieser Lehre [40]): „Dies ist gegen die Heilige Schrift, Röm. 8, wo Paulus von sich und den anderen Aposteln spricht: ‚Wir haben die Erstlinge des Geistes.' Zu diesen Worten sagt die glossa: ‚Wir selbst, nämlich die Apostel, welche größer als die anderen sind, deswegen, weil wir die Erstlinge des Geistes haben, d. h. den Heiligen Geist, und zwar zeitlich früher und in einem reicheren Maße als die anderen.' Ebenso wird die zweite Zeit, nämlich die Zeit der Urkirche, die Zeit der Erfüllung genannt, und zwar deshalb, weil damals der Heilige Geist gegeben wurde."

Hier ist also der pneumatische Charakter der Apostelgewalt nicht nur in demselben Pauluswort begründet, sondern es ist auch dieselbe Auslegung der glossa interlinearis herangezogen, welche wir bei Thomas finden, freilich ausführlicher. Grundgedanke ist auch hier der Nachweis, daß sich die Geistausgießung bereits erfüllt hat, daß die Zeit des Neuen Testamentes bereits die Zeit der geschichtlichen Erfüllung ist, und daß diese Erfüllung die verpflichtende Autorität von Lehre und Ordnungen der Apostel legitimiert. Diese Verwendung der von Thomas herangezogenen Römerstelle in den Allegationes ist nicht die früheste.

Schon in dem Gutachten von 1318 findet sich in einem ähnlichen Zusammenhang dieselbe Stelle zum Nachweis des geistlich-rechtlichen Charakters der Autorität der Apostel und der apostolischen Kirche verwendet, und zwar in Verbindung mit einer Reihe weiterer Schriftzitate, welche die geistliche Macht der Apostel erweisen. Dort heißt es nach der Aufstellung der These, daß die ganze Geistgewalt bei den Aposteln ruht [41]): „Welcher Gläubige würde es wagen, einen Konfessor den Heiligen Aposteln vorzuziehen, zu welchen durch den eigenen Mund Christi gesagt wurde, Joh. 15 (v. 16): „Ich habe euch ausgewählt aus der Welt, damit ihr hingeht und Frucht bringt und eure Frucht bleibe, damit, was immer ihr meinen Vater bittet in

40) Gutachten H. fol. 46 r.
41) Gutachten E. fol. 88 r.

meinem Namen, er es euch gebe." Und Matth. 19, 28 wurde denselben Aposteln von Christus gesagt: „Wahrlich, ich sage euch, die ihr alles verlassen habt und mir gefolgt seid, bei der Wiedererneuerung, wenn der Menschensohn sitzen wird auf dem Thron seiner Macht, da werdet auch ihr sitzen und richten über die zwölf Stämme Israels." Und nach einer Reihe weiterer Schriftstellen heißt es schließlich: „So heißt es auch Röm. 8 (von den Aposteln), daß sie die Erstlinge des Geistes hatten, wozu die Glosse sagt, daß sie den Heiligen Geist hatten, zeitlich früher und in reichlicherem Maße als die anderen.

Wieder ist also diese biblische Begründung des Geistcharakters der apostolischen Vollmacht, verbunden mit der charakteristischen Auslegung der glossa interlinearis, ein Zeichen für die zähe Tradition in der biblischen und patristischen Begründung kirchlicher Lehrsätze, nachdem ihre Begründung einmal ermittelt war.

Das Urteil des Thomas lautet also: Die Kirche kennt nur zwei Heilszeiten, die des Alten und des Neuen Testamentes. Veränderung gibt es nur in dem Verhalten der Menschen zu diesen Ordnungen, aber es gibt keine neue Ordnung, denn die gegenwärtige Ordnung der Kirche ist definitiv bis zum Ende der Welt.

Von hier aus werden nun die einzelnen Argumente der spiritualistischen Geschichtsmetaphysik und Kirchenidee, wie sie in den ersten vier Kapiteln des Artikels entwickelt wurden, widerlegt.

III. Die Widerlegung der spiritualistischen Thesen.

1. Die Lehre von der perfectio in patria.

„Zum ersten ist daher zu sagen, daß es nach den Worten des Dionysius im Buch über die kirchliche Hierarchie c. 5 gleich nach dem Anfang einen dreifachen status der Menschen gibt, 1. den status des alten Gesetzes, 2. den status des neuen Gesetzes. Der dritte status folgt

nicht in diesem Leben, sondern im zukünftigen Leben, nämlich im Vaterland. Aber wie der erste status figürlich und unvollkommen ist im Hinblick auf den status des Evangeliums, so ist auch dieser status (des Evangeliums), in dem wir jetzt leben, figürlich und unvollkommen im Hinblick auf den status im Vaterland, bei dessen Ankunft jener status (des Neuen Testamentes) aufgehoben wird, wie es 1. Kor. 13, 12 heißt: ‚Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in Rätseln, dann aber von Angesicht zu Angesicht.'"

In diesen Worten führt Thomas die im ersten Teil seiner responsio ausgesprochenen Gedanken von den beiden geschichtlichen Epochen des göttlichen Heilswerkes und von ihrer transzendenten Erfüllung näher aus, und zwar durch eine Berufung auf den Areopagiten. Die Wiedergabe der Gedanken des genannten Kapitels aus der kirchlichen Hierarchie [42]) ist ziemlich frei. In dem Urtext ist hier von der dreifachen Gliederung der kirchlichen Hierarchie die Rede. Dieser dreifachen Gliederung entsprechen drei Erkenntnisstufen. Die erste Stufe ist die Hierarchie nach dem Gesetz, welcher die Erkenntnis in Figuren, Symbolen, Typen und Analogien entspricht. Die zweite Stufe ist die Hierarchie nach dem Evangelium Christi. Ihre Erkenntnis ist eine mittlere, da sie sowohl an der bildhaften Erkenntnis der ersten Stufe wie an der reinen geistigen Schau der dritten Stufe teilhat. Diese letzte Stufe ist die Stufe der reinen geistigen Kontemplation im Himmel, auf welche die mittlere Stufe in

42) Dion. Areop. Eccl. Hier. 5, 1, PG. 3, 500—504: καὶ τὴν μὲν ἁπάσης ἱεραρχίας τριαδικὴν διαίρεσιν ἐν ταῖς ἤδη παρ' ἡμῶν ὑμνημένοις ἱεραρχίαις, ὡς οἶμαι, καλῶς ἐξεθέμεθα . . . (1) ταύτῃ δὲ τῇ κατὰ νόμον ἱεραρχίᾳ τελευτὴ μὲν ἡ πρὸς τὴν πνευματικὴν λατρείαν ἀναγωγή . . . (2) τὴν τελειοτέραν δὲ μύησιν ἡ θεολογία τὴν καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίαν φησίν, ἀποπλήρωσιν αὐτὴν ἐκείνης ἀποκαλοῦσα καὶ ἱερὰν λῆξιν. ἔστι δὲ καὶ οὐράνια καὶ νομικὴ κοινωνικῶς τῇ μεσότητι τῶν ἄκρων ἀντιλαμβανομένη, τῇ μὲν κοινωνοῦσα ταῖς νοεραῖς θεωρίαις, τῇ δὲ ὅτι καὶ συμβόλοις αἰσθητοῖς ποικίλλεται, καὶ δι' αὐτῶν ἱερῶς ἐπὶ τὸ θεῖον ἀνάγεται. (3) τὸ τρισσὸν δὲ ὡσαύτως ἔχει τῆς ἱεραρχικῆς διαιρέσεως, εἰς τὰς ἁγιωτάτας τῶν τελετῶν ἱερουργίας διαιρουμένη καὶ τοὺς θεοειδεῖς τῶν ἱερῶν ὑπερέτας καὶ τοὺς ὑπ' αὐτῶν ἀναλόγως ἐπὶ τὰ ἱερὰ προσαγομένους.

harmonischer Weise die einzelnen Ordnungen der Heilsgeschichte verbindend hinführt.

Thomas legt diese Lehre von der dreifachen Unterscheidung in seinen Kategorien aus. Die drei Stufen sind das alte Gesetz, das neue Gesetz und das Vaterland. Das Ende und Ziel der Heilsgeschichte ist die patria, das transzendente geistige Reich, in welchem die Erwählten Gott schauen von Angesicht zu Angesicht. Es wird also zugegeben, daß ein dritter status kommen wird, es wird zugegeben, daß dieser kommende status eine höhere Erkenntnis bringen wird, aber dieser status ist keine Geschichtsepoche mehr und diese Erkenntnis ist nicht eine Erkenntnis von geschichtlichen Menschen mehr, sondern sie ist die Erkenntnis der verklärten Heiligen im Reiche Gottes. So kleidet Thomas die Gedanken des Areopagiten in die Begriffe der Spiritualen, um die spiritualistische Drei-Epochen-Lehre zu widerlegen.

Bezeichnenderweise hat auch hier das Schriftwort, das diese kirchliche Lehre von den drei Stufen der Heilsordnung begründet, eine bedeutsame Geschichte in der gesamten spiritualistischen und antispiritualistischen Literatur. Es findet sich nämlich nicht, wie man nach den Worten des Thomas annehmen möchte, in dem zitierten Abschnitt aus dem Areopagiten. Wohl aber findet es sich außerordentlich oft in den Schriften Joachims, ja es ist ein Hauptargument Joachims für die Begründung seiner Lehre von der kommenden Geistzeit. Einige bezeichnende Stellen seien hier hervorgehoben.

So heißt es in dem tractatus super quattuor evangelia [43]): „Wenn schon zu denen, welche der Glanz seiner (Christi) Herrlichkeit erleuchtet, im Hinblick auf die vorhergehenden Jahrhunderte gesagt werden muß. ‚Die Nacht ging vorüber, der Tag hat sich genähert', so ist doch uns, die wir noch in einer schweren Finsternis des Nichtwissens eingehüllt sind, zu sagen: ‚Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in Rätseln, dann aber von Angesicht zu Angesicht.'"

43) T. 73, 12 ff.

In diesem Wort ist zunächst dieselbe Ordnung in der Ablösung der Heilszeiten entwickelt wie bei Thomas bzw. seinem Gewährsmann, dem Areopagiten. Die Erkenntnis der Epoche und der Menschheitsgeneration des Neuen Testamentes hat eine hellere Erkenntnis als die Menschheitsgeneration unter dem Alten Testament. Der Fortschritt vom Alten zum Neuen Testament ist ein Fortschritt von der Nacht zum Tage. Aber auch die Erkenntnis der Zeit und Menschheitsgeneration des Neuen Testamentes ist noch nicht vollständig. Kommen wird ein status der vollkommenen Erkenntnis, wo alle Bilder, Buchstaben, Typen, Figuren und Rätsel überflüssig werden und die göttlichen Dinge erkannt werden, wie sie an sich selbst sind. In der Deutung dieser letzten Stufe erhebt sich aber der fundamentale Unterschied der Spiritualen und der kirchlichen Gruppe. Für Joachim ist die Erkenntnis einer neuen Weltzeit und geschichtlichen Heilsepoche zugeeignet. Dieser Gedanke sucht immer wieder seine Begründung in dem von Thomas zu seiner Widerlegung herangezogenen Pauluswort. In demselben tractatus[44]) heißt es von dem Evangelium des Johannes, daß es „jene unaussprechliche Weisheit vermittelt", welche in der Zukunft sein wird, wenn wir ihn (Gott) sehen, wie er ist, nach den Worten des Paulus: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in Rätseln, dann aber — d. h. in der kommenden Heilsepoche — von Angesicht zu Angesicht." Nach einem anderen Bild[45]) ist jetzt, in der Zeit des Evangeliums Christi, das Schweißtuch über dem Haupte Christi ausgebreitet, ähnlich wie zur Zeit des Alten Testamentes eine Decke über dem Haupte des Mose lag. Dieser Situation entspricht es, wenn der Apostel spricht, daß wir jetzt „durch einen Spiegel in Rätseln schauen, stückweise erkennend, stückweise prophezeiend".

Es ist kein Wunder, wenn gerade Stellen mit dieser Auslegung des Pauluswortes auf eine kommende Geschichtsepoche dem Gerardino von Borgo San Donnino als Bestätigung seiner Auslegung des Evangelium Aeternum als der Schriften Joachims

44) T. 7, 10 ff.
45) T. 57, 3 ff.

selbst erschienen sind. So hat er in seinem liber introductorius gerade dieses Pauluswort herangezogen, um die baldige Ablösung der kirchlichen Erkenntnis durch eine geistliche Erkenntnis zu begrenzen. Ein Wort ist noch erhalten [46]), das sich auf die nahe Zeit der vollkommenen Erkenntnis bezieht: „Dann werden alle Figuren aufhören und die Wahrheit der beiden Testamente wird ohne Schleier erscheinen." Die Exzerptoren bemerken dazu: „Gleich nachher bringt er das Wort: ‚Wir schauen jetzt durch einen Spiegel usw."

Es ist aber ebensowenig verwunderlich, wenn die Exzerptoren selbst in ihrem theologischen Gutachten gerade diese Auslegung des Pauluswortes auf eine kommende Geschichtsepoche der vollkommenen Erkenntnis als häretisch hervorgehoben haben. Daher finden sich unter den exzerpierten Joachimworten aus dem Evangelium Aeternum eine Reihe von Stellen, welche das genannte Pauluswort enthalten, so ein Auszug aus dem vierten Buch der concordia [47]): „Solange werden die Figuren gezeigt werden, so lange die Wahrheit der Figuren noch nicht verwirklicht ist. Wenn aber die Verwirklichung dessen begonnen hat, wie die Figuren vorher gekündigt haben, dann müssen die Figuren völlig abgeschafft werden." Hier sind lauter Begriffe verwendet, die sich auch bei Thomas in dem Abschnitt ad primum finden — figuralis, figure, perfectio, consummatio, evacuare.

Deutlicher ist im selben Zusammenhang des Protokolls von Anagni [48]) auf das Pauluswort Bezug genommen in einem Exzerpt aus dem 73. Kapitel desselben Buches der concordia Joachims. Dort weisen die Zensoren ausdrücklich darauf hin, daß es Joachim ablehnt, dieses Pauluswort auf den status gloriae zu beziehen, vielmehr legt Joachim die Stelle so aus: „Wie nach Vollendung der zweiundvierzig Generationen Christus geboren wurde, so wird nach Vollendung einer gleichen Anzahl von Generationen die Wahrheit offenbar

46) PA. 101.
47) PA. 134.
48) PA. 136.

erscheinen und hervorgehen aus dem Bauch des Buchstabens und aus dem Haus des Neuen Testamentes, in dem sie in einer gewissen Beziehung bis auf den heutigen Tag verborgen war." Damit ist sogar auf Grund der Generationsspekulation ein Ansatzpunkt zu einer Berechnung des Datums gegeben, an welchem die neue Zeit der vollkommenen Erkenntnis in der Geschichte anbrechen wird [49]).

Hier steht also These gegen These. Nach der Lehre der Kirche gibt es auf Erden keine vollkommenere Erkenntnis der göttlichen Wahrheit als sie das Neue Testament bringt, nach der Lehre Joachims ist diese Erkenntnis selbst nur die figürliche Verhüllung einer Erkenntnis, die bald den Erwählten aufgehen und die bald eine neue Menschheitsordnung bringen wird.

Diese Auseinandersetzung setzt sich in dem Kampf um die kirchliche Geschichtsanschauung und den geschichtlichen Selbstanspruch der katholischen Kirche noch ein Jahrhundert lang fort. Der Kampf gegen Olivi entfaltet seine Argumente an demselben Pauluswort. Es ist im besonderen der Kampf gegen die Lehre Olivis von der ganz neuen geistlichen Gotteserfahrung, der palpativa et gustativa experientia, welche die Menschen der dritten Zeit überkommen wird, eine Lehre, welche also den Erwählten der kommenden Zeit die unmittelbare mystische Gottesschau und Gotteserfahrung als die normale verheißt, welche in der Zeit des Evangeliums Christi nur einigen begnadigten Mystikern und Asketen ausnahmsweise durch einen Akt der göttlichen Gnade zugeteilt wird.

In den Allegationes [50]) wird diese Lehre folgendermaßen widerlegt: „Die erste Häresie, welche der angeführte Artikel über die gustativa et palpativa experientia enthält, besteht darin, daß Olivi sagt, in der dritten Zeit dieses Lebens wird alle Weisheit des Fleisch gewordenen Wortes Gottes und die Macht Gott Vaters nicht nur in einer einfachen Erkenntnis, sondern auch sogar in einer schmackhaften und kosthaften Erfahrung empfangen. Denn diese helle und erfahrungshafte Schau des Fleisch

49) Joachimstud. I, S. 62, 77 ff., 81 ff.
50) Gutachten H. fol. 45 r.

gewordenen Wortes Gottes und der Macht Gottes schließt den Glauben bzw. das Verdienst des Glaubens aus. Gott wird nämlich in diesem Leben nicht an sich, sondern durch ein anderes erkannt, wie der Apostel 1. Kor. 13 spricht: ‚Wir schauen jetzt in einem Spiegel in Rätseln, d. h. dunkel, dann aber von Angesicht zu Angesicht.' Was aber im Spiegel geschaut wird, wird durch ein anderes geschaut, nicht in sich, weshalb im status des Glaubens niemals Gott geschaut oder erkannt wird durch eine intuitive Erkenntnis." Hier ist richtig erkannt, daß hinter dem Spiritualismus ein erkenntnistheoretischer Intuitionismus steht, welcher die kirchliche Glaubenslehre bedrohen könnte, ein Gedanke, der über das von Thomas Gesagte hinausführt, da sich die Widerlegung des Spiritualismus auf Grund der Gleichsetzung von status Christi und status fidei bei ihm noch nicht in diesem Zusammenhang findet.

Schließlich findet sich in denselben Allegationes die Unterscheidung von der geschichtlichen Entwicklung des göttlichen Heilswerkes und ihrem transzendenten Ziel, in den Termini der Scholastik gesprochen die Unterscheidung von via und patria, die ja auch dem hier behandelten Abschnitt ad primum des Thomas zugrunde liegt. Der Zensor schreibt [51]): „Zu behaupten, daß die Wahrheit der fleischgewordenen Weisheit und die Macht Gott Vaters geschaut wird, bedeutet, daß man die Glückseligkeit für den Weg ansetzt." Wieder wird also hier von dem finis-Gedanken aus geschlossen, daß das Ziel der Heilsgeschichte die beatitudo ist, die in der Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht besteht. Zu behaupten, diese Schau finde in der Zeit, innerhalb der Geschichte, auf dem Weg statt, würde bedeuten, das Ziel im Geschichtlichen, d. h. im Endlichen zu sehen. Das würde eine Verrückung des Zieles aus seiner Transzendenz in das innerweltliche Sein bedeuten. Dem wird die kirchliche Auslegung entgegengehalten, nach welcher man „jene helle Schau im Vaterland hat", d. h. am Ende der Geschichte und am Ende der Zeiten.

51) Gutachten H. fol. 45 r.

II. Die kirchliche Geist-Theologie.

Hatte die zweite These des videtur quod den Gedanken ausgesprochen, daß der kommende status die Epoche einer Neuausgießung des Heiligen Geistes sein wird, und daß sich in ihr die Erkenntnis der Wahrheit ohne Rätsel und Bilder ausbreiten wird, so entwickelt Thomas in direkter Anknüpfung an die Gedanken über Geist und Apostelgewalt, welche er in seiner determinatio schon ausgesprochen hatte, in der Widerlegung dieser zweiten These die Hauptargumente der kirchlichen Geistanschauung auf folgende Weise:

„Zum zweiten ist zu sagen, daß nach den Worten Augustins in seinem Buch gegen Faustus — dort steht es nicht, sondern in dem Buch über die Häretiker bei der 26. und 46. Häresie — Montan und Priscilla die Lehre aufgestellt haben, daß die Verheißung des Herrn von der Ausgießung des Heiligen Geistes nicht in den Aposteln sich erfüllt hat, sondern in ihnen. Ebenso stellten auch die Manichäer die Lehre auf, daß diese Verheißung in Mani sich erfüllte, von dem sie behaupteten, er sei der Spiritus Paraklet us. Und deswegen anerkannten beide nicht die Apostelgeschichte, in welcher deutlich gezeigt wurde, daß jene Verheißung in den Aposteln erfüllt wurde, wie der Herr wiederholt ihnen versprochen hat, Act. 1, 5: ‚Ihr werdet getauft werden mit dem Heiligen Geist nicht lange nach diesen Tagen', eine Verheißung, deren Erfüllung man im Act. 2 lesen kann. Aber ihre törichten Lehren werden widerlegt durch das Wort, das Johannes 7, 39 steht: ‚Noch nicht war der Heilige Geist gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war.' Dies Wort gibt zu erkennen, daß gleich nach der Verherrlichung Christi in der Auferstehung und Himmelfahrt der Heilige Geist gegeben wurde. Und dadurch

wird auch die Torheit aller überhaupt ausgeschlossen, welche behaupten, eine andere Zeit des Heiligen Geistes sei zu erwarten. Es lehrte aber der Heilige Geist die Apostel alle Wahrheit von dem, was zum Heil notwendig ist, nämlich darüber, was man glauben und was man tun soll. Nicht aber lehrte er sie die zukünftigen Ereignisse, denn das stand ihnen nicht zu, nach dem Wort Act. 1, 7: ‚Es ist nicht eure Sache zu wissen die Zeiten und Stunden, welche der Vater behielt in seiner Gewalt.'"

Die erste große These dieses Satzes ist: die Häresie der Franziskanerspiritualen ist identisch mit der Häresie des Montanismus. Durch diese Erkenntnis ist das Urteil der Kirche über den franziskanischen Spiritualismus auf das traditionelle Urteil der Kirche über den Montanismus festgelegt. Die Argumente der Väter, die gegen den Montanismus gekämpft haben, können auf den modernen Montanismus, der unter Joachim und seinen franziskanischen Schülern sich erhoben hat, übertragen werden. Der Punkt, in dem sich franziskanischer und montanistischer Spiritualismus berühren, ist, daß sie nicht an die Erfüllung der Verheißung von der Geistausgießung in den Aposteln glauben, daß sie also den Geist in seiner kirchlich-rechtlichen Bindung ablehnen und in ihren eigenen freien Inspirationen die Erfüllung dieser Verheißung sehen.

Freilich ist dabei ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem montanistischen und franziskanischen Spiritualismus nicht zu übersehen. Der montanistische Spiritualismus erhob den Anspruch, daß in Montan der Paraklet selbst auf die Erde niedergestiegen sei. Beim franziskanischen Spiritualismus fehlt dagegen jede Andeutung eines Verständnisses des Kommens des Geistes im Sinne einer Inkarnation der dritten Person der göttlichen Trinität. Der Geist, der ausgegossen wird, ist vielmehr eine rein innerliche Erkenntnis, ein Zurückziehen des Schleiers der Buchstäblichkeit, Fleischlichkeit und Figürlichkeit, der vor dem Auge des Erkennenden liegt, und ein Erfüllen mit der Erkenntnis der göttlichen Dinge, wie sie an sich sind. Es

ist daher auch bezeichnend, daß innerhalb des franziskanischen Spiritualismus nie ein Prophet aufgetreten ist, welcher behauptete, er sei der Paraklet. Auch blieb die Lehre des franziskanischen Spiritualismus immer nur Prophetie, Hinweis auf die Nähe des kommenden Reiches, Bußpredigt unter dem Zwang der Vorwehen der kommenden Erfüllung, Verheißung der kommenden Geistausgießung. Selbst Gerardino, der die Identität des Evangelium Aeternum mit dem Schrifttum Joachims entdeckt hatte, verstand diese Identität so, daß dieses Evangelium bald, in sieben Jahren, das Evangelium Christi ablösen werde, wenn sich das kosmische Geschehen endzeitlicher Umwandlung der Kirche vollends verwirklicht hat. Das geschichtliche Hic et Nunc und die persönliche Auffassung des Geistes als Paraklet tritt also bei den Franziskanerspiritualen nicht so deutlich in Erscheinung wie bei dem Montanismus. Die Berührung liegt in der Erwartung der Geistausgießung als eines kommenden Ereignisses und dementsprechend in der Leugnung der vollständigen Erfüllung dieser Verheißung in dem Pfingsten der Apostel. Insofern ist auch die Anwendung des Urteils der Väter über den häretischen Charakter des Montanismus auf die Lehre der Franziskanerspiritualen berechtigt.

Es ist bezeichnend für den Traditionalismus in den Argumenten gegen den Spiritualismus, welcher bisher schon oft beachtet werden konnte, daß nicht nur dieselben Schriftargumente, sondern sogar dasselbe Augustinuswort, das hier Thomas in seinen Gegenargumenten heranzieht, von dem Verfasser der Allegationes gegen Olivi vorgebracht wird. Er schreibt nämlich in seiner Widerlegung des Olivischen Geistgedankens folgendermaßen [52]):

„Zweitens liegt eine Häresie darin, daß er (Olivi) beweisen will, weshalb im dritten status alle Weisheit des Wortes Gottes geschaut wird und sich dabei auf die Verheißung Christi beruft, welcher sagte: ‚Wenn jener Geist der Wahrheit kommt, wird er euch alle Wahrheit lehren.' Mit diesen Worten beweist er, daß die Verheißung, die Christus über die Ankunft und Lehre des Heiligen Geistes tat, nicht in den

52) 45 v.

Aposteln erfüllt wurde am Pfingsttag, sondern daß sie sich noch in seinen Anhängern bzw. in seiner Sekte im sechsten status der Kirche erfüllen müsse." Von dieser Lehre bemerkt nun der Verfasser der Allegationes, daß sie eine Beziehung zur Lehre der Sekte der „Katafriger" habe, d. h. zu den Montanisten, „welche behaupten, daß die uns verheißene Ankunft des Heiligen Geistes sich nicht in den Aposteln, sondern in ihnen erfüllt habe, wovon Augustin im Buch über die Häretiker im 26. Kapitel erzählt... dieser Irrtum widerspricht deutlich der Schrift des Evangeliums und der Apostel, denn, wie Act. 1 geschrieben steht, hat Christus (den Jüngern) befohlen, nicht von Jerusalem wegzugehen, sondern die Verheißung des Vaters abzuwarten, ‚die ihr, wie er sagt, durch meinen Mund gehört habt. Und nachher werdet ihr mit dem Heiligen Geist getauft werden wenige Tage hernach'. Entweder müßte sie also Christus getäuscht haben und unnütz haben warten lassen, was eine Sünde ist zu behaupten, oder sie haben selbst am Pfingsttage den verheißenen Heiligen Geist empfangen... Ebenso heißt es Joh. 7: „Noch nicht war der Heilige Geist gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war.' Deshalb durfte, nachdem er zur Rechten des Vaters in seiner Herrlichkeit saß, die Ausgießung des Heiligen Geistes nicht verschoben werden".

Bis hierher ist dieser Abschnitt des Verfassers der Allegationes eine fast wörtliche Wiedergabe des Gedankengangs, wie ihn Thomas entwickelt, nur erweitert durch einige weitere Stellen aus den Dekretalen und aus Gregorius, welche den Charakter dieser Häresie weiter verdeutlichen. Bezeichnend ist weiter auch der am Schluß dieses Abschnitts sich befindende Hinweis darauf, daß die bei Olivi verurteilte häretische Geistauffassung bereits verurteilt ist[53]), „in dem Buch, das Evangelium Aeternum heißt, welches verurteilt wurde in der römischen Kurie durch den Herrn Papst Alexander IV. und öffentlich in Paris verbrannt wurde". Hier beruft sich also der Verfasser der Allegationes auf die Verurteilung des

53) Gutachten H. fol. 45 v.

Evangelium Aeternum, und zwar läßt sich noch zeigen, daß ihm bei dieser Berufung eines der beiden theologischen Gutachten direkt vorliegt, nämlich die Exzerptsammlung der Pariser Professoren aus dem Jahr 1256. Was er zitiert, ist wörtlich der Anfang dieser Exzerptsammlung, der also lautet: „Sammlung der Irrtümer aus dem so betitelten Evangelium Aeternum, welches in der römischen Kurie unter dem Papst Alexander IV. verurteilt und in Paris öffentlich im Studium Generale verbrannt wurde, im Jahr 1254 oder 55[54])."

Wenn nun freilich Thomas von den Montanisten sagt, daß sie auf Grund ihrer Geistanschauung die Apostelgeschichte abgelehnt hätten, weil diese deutlich die Verheißung enthalte, daß die Geistausgießung wenige Tage nachher erfolgen würde, so läßt sich diese Beschuldigung nicht auf die Franziskanerspiritualen übertragen. Da auf Grund der allegorischen Exegese von Joachim jedes Ereignis der Heilsgeschichte und jede Verheißung der beiden Testamente auf jede der drei Heilszeiten bezogen werden kann und in jeder ihre Analogien hat und da nach dieser Exegese alles Vergangene in sich einen Hinweis und eine bildhafte Vorwegnahme dessen enthält, was sich in der Zukunft voll verwirklichen wird, so findet sich neben dem spiritualis intellectus, welcher diese Verheißung von der Geistausgießung auf die kommende Weltzeit des Heiligen Geistes bezieht, auch die Beziehung dieser Verheißung auf Pfingsten als der Erfüllung dieser Verheißung am Anfang der zweiten Weltzeit.

So führt Joachim in seinem tractatus[55]) unter Beziehung auf dasselbe Wort, das Thomas hier anführt, aus, daß die Wassertaufe des Johannes sich auf die beziehe, „welche durch das Wort der Buße und durch das Wasser die Sünder abwaschen", die aber, die durch Christus bezeichnet werde, „die wasche die Gläubigen ab durch den Heiligen Geist und durch Feuer. Denn wie hier das Wort dem Element sich anhängt und dadurch ein Sakrament wird, so hat der Heilige Geist, der auf die Gläubigen herabstieg, im Feuer in ihnen vollendet, was der

54) Joachimstud. II, 415.
55) T. 114, 3 ff.

Herr ihnen versprochen hatte: ‚Johannes hat mit Wasser getauft, ich aber werde mit dem Heiligen Geist taufen, nach wenigen Tagen'".

Bis hierher geht die deutliche Beziehung der Verheißung Christi auf die Pfingsttaufe der Apostel, bei der die feurigen Zungen erschienen und bei der sich der Geist mit dem Element des Feuers zum Sakrament der Geisttaufe verband, entsprechend der Wassertaufe, die ihren Sakramentscharakter dadurch erhält, daß das Wort zum Element des Wassers tritt. Nach dieser Feststellung setzt aber erst die spirituale Exegese ein. „Was die Johannestaufe bedeutete, darin befinden wir uns, was die Christustaufe bedeutet, die wir empfangen, darin befinden wir uns in der Zukunft." D. h., das, was mit der Johannestaufe gemeint ist, das Abwaschen der Sünden, das entspricht dem status unserer Zeit, d. h. der Zeit des Evangeliums Christi und der Kirche Christi. Was aber mit der Christustaufe gemeint ist, nämlich der Empfang des Heiligen Geistes, das wird erst in der Zukunft in einem kommenden status eintreten. Das, was sich in der Urzeit der Kirche in den Aposteln und an Pfingsten anfänglich und urbildlich erfüllt hat, ist nur Hinweis und Zeichen einer zukünftigen endzeitlichen Erfüllung.

In einem ähnlichen Zusammenhang findet sich diese doppelte Beziehung der Geistausgießung auf das apostolische Pfingsten und auf das kommende Pfingsten bei der Auslegung der Geschichte vom Teich Bethesda [56]). Die Bewegung des Wassers durch den Engel wird dabei auf die Wirksamkeit des Heiligen Geistes ausgelegt, welcher das unbewegte Wasser des Gesetzes berührt und seinen Buchstaben vergeistigt. In der Anwendung dieser Auslegung auf die Bekehrung der Juden in der Zeit der Apostel wird deutlich von der pfingstlichen Ausgießung des Geistes gesprochen. Es wird auch betont, daß unter jener donatio sollempnis diejenige gemeint ist, auf welche das Johanneswort 7, 39 Bezug nimmt: „Der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war." „Denn nur selten und in großen Zeitabständen stieg (vor Pfingsten) der Geist in den Propheten hernieder und machte den ertöteten

56) T. 311, 13 ff.

Sinn des Buchstabens durch sie etwas lebendig." Wiederum folgt aber auf diese Beziehung auf die zweite Heilszeit der Hinweis auf die Erfüllung des in der zweiten Zeit Bedeuteten in der dritten Zeit. Diese Erfüllung tritt ein in der völligen Bekehrung der Juden, „die der Heilige Geist wirken wird in jenem Sabbat, d. h. in jener siebten Zeit", d. h. eben in der Zeit der kommenden Vollendung, der Anfangszeit des Geiststatus.

Die Spiritualen lehnen also nicht die Erfüllung der Geist-Verheißung im apostolischen Pfingsten ab, sondern sie anerkennen sie für die zweite Zeit als heilsgeschichtliches Ereignis dieser Zeit, aber sie sehen darin zugleich auf Grund ihrer Methode der spiritualen Exegese einen Hinweis auf eine kommende Vollendung in einer letzten Zeit, in der sich alles, was in der zweiten Zeit — auch mit der Geistausgießung — urbildlich und figürlich und hinweisend ereignet hat, in seiner eigentlichen Bedeutung und Vollkommenheit erfüllen und darstellen wird. Jede Vergangenheit hat ihre Zukunft, welche zu ihrer Vergangenheit im Verhältnis von Erfüllung und Verheißung steht. Insofern finden sich die beiden von Thomas herangezogenen Zitate aus der Apostelgeschichte und aus dem Johannesevangelium auch bei Joachim im orthodoxen Sinn verwendet. Der orthodoxe Sinn wird erst verlassen bei der Auslegung dieser Stellen im spiritualen Sinne, d. h. bei ihrer Beziehung auf das kommende Reich.

Um diese Auslegung zu verhindern, unterstreicht Thomas nochmals in dem zweiten Teil seines Satzes den allgemein und endgültig verbindlichen Charakter der Apostolizität, greift hier also den Gedanken des zweiten Teiles seiner determinatio noch einmal auf. Wenn die Verheißung der Ausgießung des Heiligen Geistes sich tatsächlich in der Pfingstausgießung erfüllt hat, so bedeutet das, daß die Apostel durch diese Geistausgießung alle Lehrwahrheiten und alle Lebensregeln erhalten haben, welche zum Heil notwendig sind. Zu den Lehren der Apostel in credendis et agendis ist also nichts Neues mehr hinzuzuerwarten. Was da ist und gegeben ist und was von der katholischen Kirche verwaltet wird, ist ein für allemal gültig und ausreichend. Diese Gabe an die Apostel ist aber begrenzt. Sie enthält das Notwen-

dige, aber sie enthält nichts über das Notwendige hinaus. So enthält sie nicht die Lehre vom Datum des Eintritts der verheißenen Endzeitereignisse. Damit ist gesagt, daß dieses Wissen nicht notwendig ist. „Es kam den Aposteln nicht zu." Damit ist auch gesagt, daß die Menschen sich nicht um dieses Wissen bemühen sollen. Das klassische Schriftwort, das den Berechnern der Endzeit in allen Epochen der christlichen Geschichte von der Kirche entgegengehalten wurde, wird auch hier genannt, Act. 1, 7: „non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae pater posuit in potestate sua."

Dieses Wort beherrscht die gesamte kirchliche Literatur, welche gegen die Spiritualen gerichtet ist. So heißt es schon in den Exzerptsätzen der Pariser Professoren gegen Gerardino[57]: „Das zweite — was an dem zensierten Buch auszusetzen ist — ist der Eifer, Stunde und Zeit dessen zu offenbaren, was sich in der zweiten Weltzeit ereignen wird, auf Grund dessen, was sich in der ersten Weltzeit ereignet hat. Dies verstößt gegen das Wort Act. 1, 7: „Es ist euch nicht gegeben zu wissen Zeit und Stunde, welche der Vater seiner Macht vorbehalten hat."

Aber auch bei Thomas selbst findet sich in der Widerlegung Wilhelms von Saint Amour das genannte Schriftzitat als Gegenargument der endzeitlichen Berechnungen, die Wilhelm anstellt. So heißt es gegen den Versuch einer Berechnung der Zeit des Antichrist[58]: „Wenn sie aus diesen Worten eine bestimmte Zeit berechnen wollen, etwa, daß der Antichrist in sieben oder hundert oder tausend Jahren kommen wird, so werden sie als vorwitzige Frevler erfunden, welche durch viele Autoritäten widerlegt werden. Denn der Herr antwortet Act. 1, 7 seinen Jüngern, die ihn eben darüber fragen: „Nicht ist euch gegeben zu wissen Zeit und Stunde." Daraus schließt Augustinus in seinem Brief an Hesychius: ‚Wenn nicht einmal ihnen, dann um so weniger anderen.'"

57) Joachimstud. II, 422, Satz 20.
58) Thomas contra imp. 183.

Ebenso heißt es einige Seiten später[59]): „Hieraus kann nicht erwiesen werden, daß die Ankunft des Antichrist schon in bedrohlicher Nähe ist. Augustin erzählt (in der Schrift de civitate Dei), daß zu seiner Zeit einige gelebt hätten, welche glaubten, die Zahl der Jahre von der Himmelfahrt Christi bis zu seiner letzten Ankunft betrage nach einigen vierhundert, nach anderen fünfhundert, nach wieder anderen tausend Jahre. Diese alle schlägt er durch die Autorität des Herrn, der Act. 1, 7 spricht: ‚Es ist nicht euer, zu wissen Zeit und Stunde.'"[60])

III. Die Trinität und die Weltzeiten.

In seinem dritten Argument hatte Thomas die spiritualistische Lehre von den drei Weltzeiten, ihrer Zuteilung an die drei Personen der göttlichen Dreieinigkeit und ihre charakteristischen Stände gesprochen. Diese Lehre wird nun von der ermittelten kirchlichen Geschichts- und Kirchenlehre aus folgendermaßen widerlegt:

„Zum dritten ist zu sagen, daß das neue Gesetz, nicht nur dem Vater zugehört, sondern auch dem Sohn, weil Christus im alten Gesetz figürlich dargestellt wurde. Deshalb spricht der Herr Joh. 5, 46: ‚Wenn ihr dem Moses geglaubt hättet, so hättet ihr vielleicht auch mir geglaubt, denn von mir hat jener geschrieben.' Ähnlich gehört das neue Gesetz nicht nur Christus zu, sondern auch dem Heiligen Geist, nach dem Wort Röm. 8, 2: ‚Das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus usw.', weshalb kein anderes Gesetz zu erwarten ist, welches dem Heiligen Geist zugehörte."

Nach der kirchlichen Anschauung ist es also unmöglich, die Wirksamkeit der drei Personen der göttlichen Dreieinigkeit ge-

59) Thomas ib. 186.
60) Augustin de civ. dei lib. 18. c. 53: omnium vero de hac re calcantium digitos resolvit et quiescere iubet ille qui dicit: non est vestrum etc.

schichtlich aufzuteilen. Die Trinität wirkt immer und ungeteilt in der ganzen Geschichte. Es ist nicht so, als ob im ersten status nur der Vater, im zweiten nur der Sohn wirkte. Thomas verweist zur Begründung dieser Lehre von der ungeteilten Wirksamkeit der göttlichen Personen auf zwei Schriftworte. Das erste, das Johanneswort, bringt ein Wort Christi, in welchem er darauf hinweist, daß Mose von ihm selbst geschrieben, d. h. prophetisch auf ihn als den kommenden Messias hingewiesen hat, und daß deswegen der, welcher wahrhaft an Mose geglaubt, auch an Christus geglaubt hätte.

Thomas versteht dieses Wort so, als sei Christus, d. h. die zweite Person der göttlichen Dreieinigkeit bereits in der ersten Heilszeit in Bildern und Figuren verhüllt, wirksam gewesen und schließt daraus, daß nicht nur die zweite Zeit, sondern die ganze Heilsgeschichte das Feld der geschichtlichen Wirksamkeit des Sohnes ist.

Ebenso dient das zweite Schriftwort aus dem Römerbrief dazu, zu beweisen, daß die dritte Person der Heiligen Dreieinigkeit, der Heilige Geist, bereits in der zweiten Heilszeit tätig war. Wenn es heißt: „Das Gesetz des Geistes des Lebens in Jesus Christus", so versteht dies Thomas als das Gesetz des Heiligen Geistes, das sich in Christus auswirkt. Das Gesetz des Heiligen Geistes verwirklicht sich also auch in der zweiten Heilszeit, dem status des neuen Gesetzes.

Aus diesem doppelten Nachweis der Unzerlegbarkeit der geschichtlichen Wirksamkeit der göttlichen Dreieinigkeit zieht Thomas den entscheidenden Schluß gegen Joachim: es ist falsch, einen besonderen kommenden status zu erwarten, der dem Heiligen Geist im besonderen zugehört, da Vater, Sohn und Heiliger Geist zusammenwirken in der einen Heilsgeschichte, welche sich in den beiden Heilsepochen des Alten und Neuen Testamentes vollzieht.

Diese Abgrenzung ist auch für die Beurteilung der Geschichts- und Kirchenanschauung Olivis maßgebend geworden. Auch die Dreizeitenlehre Olivis, die wie bei Joachim in der Zueignung je einer Heilsepoche an je eine besondere Person der göttlichen Trinität, wird mit dem hier entworfenen Hauptargument

des Thomas widerlegt: diese Dreizeitenlehre zerlegt die Werke der göttlichen Dreieinigkeit. So heißt es in den Allegationes von der Dreizeitenlehre Olivis[61]: „Seine Ausführungen riechen nach der Häresie, welche bereits verurteilt wurde, (nämlich) nach der Häresie einiger Ketzer, welche drei Zeiten unterscheiden, nämlich die Zeit des Vaters, in welcher der Vater herrschte, nämlich die Zeit des Alten Testamentes, und die Zeit des Sohnes, nämlich die Zeit des Neuen Testamentes, in welcher der Sohn herrschte, und die Zeit des Heiligen Geistes, in welcher der Heilige Geist herrschen wird, und welche auf diese Weise die Werke der Trinität teilen, entgegen der katholischen Lehre, nach welcher Vater, Sohn und Heiliger Geist, wie sie untrennbar sind, so auch untrennbar wirken... und nach welcher in den Werken der Trinität der Vater nicht mehr oder weniger wirkt als der Sohn oder der Heilige Geist (nicht mehr oder minder wirkt) als der Vater und der Sohn." Hier ist als Lehre ausgesprochen, was Thomas in dem Satz ad tertium aus den beiden Schriftstellen herausinterpretierte.

Ganz ähnlich heißt es an einer späteren Stelle derselben Allegationes[62]) in einer wörtlichen Anführung der der Häresie verdächtigten Olivi-Stelle: „Olivi sagt, daß im ersten status im eigentlicheren Sinne die Eigenheit des Vaters hervortritt und daß dieser status mehr dem Vater zugehört, und daß im zweiten status mehr die Eigenheit des Sohnes hervortritt und der zweite status mehr dem Sohn zugehört, und daß im dritten status mehr die Eigenheit des Heiligen Geistes hervortritt und dieser status mehr dem Heiligen Geist zugehört, und daß in der Art, wie im Neuen Testament in besonderer Weise der Sohn hervortrat, so auch im Alten Testament auf besondere Weise der Vater spricht..." In der Kritik dieser Ansicht wird hervorgehoben, daß dieser Gedanke darauf hinausführt, daß „die eine Person in den genannten drei Zeiten mehr wirkt als die andere, und das bedeutet die Werke der Trinität zu teilen bzw. zu trennen". In dieser Polemik wird der alte Streit

61) Gutachten H. fol. 46 v.
62) Gutachten H. fol. 46 b.

gegen die Trinitätslehre des Lombarden vollends ausgetragen. Er endet mit einem Sieg der transzendentalistisch gedachten Trinitätsanschauung des Lombarden in der katholischen Kirche und mit einer Verketzerung der geschichtlich gedachten Dreizeitenlehre Joachims.

IV. Die kirchliche Lehre vom Evangelium Christi und vom Reich Gottes.

Hatte die spiritualistische Geschichtsauffassung und Endzeiterwartung dazu gedrängt, auf eine neue Offenbarung am Anfang der kommenden Geistzeit und auf ein neues Evangelium des Geistes zu warten, so widerlegt hier Thomas von seiner katholischen Geschichtsauffassung und Endzeiterwartung aus diese letzte Lehre mit folgenden Worten:

„Zum vierten ist zu sagen: Wenn Christus gleich am Anfang seiner evangelischen Verkündigung gesagt hat Matth. 3, 2: ‚Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen', so ist es recht töricht zu behaupten, daß das Evangelium Christi nicht das Evangelium des Reiches sei. Vielmehr kann die Verkündigung des Evangeliums Christi auf eine doppelte Weise verstanden werden. Einmal was die Verbreitung der Kenntnis Christi betrifft, und in diesem Sinne wurde das Evangelium auf der ganzen Welt gepredigt, schon zur Zeit der Apostel, wie Chrysostomus in der 76. Homilie zu Matthäus ein wenig nach dem Anfang sagt. Und wenn es dann im folgenden heißt: ‚Und dann kommt die Vollendung', so ist das von der Vernichtung von Jerusalem zu verstehen, von welcher damals buchstäblich gesprochen wurde. Auf eine zweite Weise kann die Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Welt verstanden werden, nämlich als eine Verkündigung mit vollem Erfolg, so nämlich, daß die Kirche in jedem Volk fest begründet wird, und in diesem Sinne sagt Augu-

stinus in seinem Briefe an Hesychius in der Mitte: ‚Das Evangelium ist noch nicht in der ganzen Welt verkündet, aber wenn das geschehen sein wird, dann wird das Ende der Welt kommen'."

Hier stellt Thomas dem spiritualistischen Reichsbegriff die katholische Reichsidee entgegen. Joachim und die Spiritualen verstanden unter dem Reich die kommende Geschichtsepoche der Vollendung, d. h. das Reich des Heiligen Geistes, der intelligentia spiritualis. Sie verstanden also unter regnum nicht die Herrschaft der Papstkirche in der zweiten Zeit, der sie selbst zugehörten. Dementsprechend sahen sie auch nicht in dem Evangelium Christi die Verheißung vom Kommen des Evangeliums des Reiches erfüllt, sondern warteten auf das Kommen des Evangeliums des Reiches, das für sie identisch wurde mit dem Evangelium Aeternum und dem Evangelium des Heiligen Geistes.

Diesen Gedanken hat Joachim bei der Auslegung desselben von Thomas hier herangezogenen Matthäuswortes in seinem tractatus super quatuor evangelia also entwickelt[63]): „Tut Buße, denn das Himmelreich ist gekommen." „Wenn der Herr vom Anfang der Zeiten an kommen würde, um die Sünder zur Buße zu rufen, so wäre vielleicht ein Schimmer einer Entschuldigung irgendwelcher Art gegeben, wenn er, die Welt erschütternd, als sie noch sozusagen in ihrem Jugendalter war, die Menschen von den Lüsten des Fleisches abzubringen versucht hätte. Aber nachdem er erst damals kam, uns das Reich Gottes zu zeigen, und nachdem auch deutliche Zeichen hinweisen, daß dieses — das Reich — nahe ist, und das Reich dieser Welt mit dem Tode ringt, da müssen mit gutem Recht alle Buße tun, die mit törichtem und kurzatmigem Geiste dem verbunden sind, was zugrunde geht und die sich weit entfernt haben von dem, was bleibt in Ewigkeit."

Hier ist deutlich ausgesprochen, daß mit dem Kommen Christi das Reich selbst noch nicht ganz gekommen ist, sondern daß es Christus erst gezeigt, d. h. auf sein Kommen hingewiesen hat und

63) T. 209, 12 ff. (a).

die Zeichen seines Kommens verkündigt hat. Jetzt, zur Zeit Joachims, ist die Zeit gekommen, wo die Zeichen sich erfüllen und wo das verheißene Reich wirklich naht. Deswegen ist jetzt auch kein Grund der Entschuldigung für die Menschen mehr vorhanden, keine Buße zu tun, denn jetzt ist die große Entscheidung nahe, wo das Reich dieser Welt vergeht und die Erfüllung vor der Tür steht.

Dem stellt Thomas die kirchliche Auslegung des Matthäuswortes entgegen — die Predigt des Evangeliums des Reichs ist identisch mit der Predigt des Evangeliums Christi, das Evangelium des Reichs ist das Evangelium Christi. Begründet wird dieser Gedanke durch den Nachweis, daß sich die Verheißung von der Verkündigung des Evangelium Regni tatsächlich bereits erfüllt hat, daß man also nicht mehr auf eine kommende Verkündigung des Evangelium Regni im Sinne eines vom Evangelium Christi verschiedenen neuen Evangeliums zu warten braucht. Durchführung dieser Begründung eine doppelte Unterscheidung: die einfache Verkündigung des Evangeliums bei allen Völkern der Erde und die Verkündigung cum pleno effectu, d. h. die Verkündigung, welche auch tatsächlich erreicht, daß die Kirche, die Kirchenlehre und die Kirchenordnung das ganze Leben aller Völker völlig umfaßt und sich überall das geistige und praktische Leben der christlichen Kirche vollkommen verwirklicht.

Von dieser Unterscheidung aus ergibt sich ein Doppeltes. Der erste Gedanke ist: die faktische Ausbreitung der Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Welt ist schon vollzogen. Als Beleg zieht Thomas eine Chrysostomusstelle[64]) heran, welche die kirchliche Auslegung derselben Verheißung Christi, Matth. 24, 35 bringt, welche die Spiritualen zur Begründung ihrer Reichsidee und ihrer Lehre vom Evangelium Regni vorgetragen

64) Chrysostomus hom. in Matth. 76, PG. 58 c. 688 ff.: διὸ καὶ ἐπήγαγε· „καὶ κηρυχθήσεται τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ εἰς μαρτύριον πᾶσι τοῖς ἔθνεσι· καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος", τῆς συντελείας τῶν Ἱεροσολύμων ... διὰ τοῦτο δὲ μετὰ τὸ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἀπόλλυται τὰ Ἱεροσόλυμα, ἵνα μηδὲ σκιὰν ἀπολογίας ἔχωσιν ἀγνωμονοῦντες· οἱ γὰρ ἰδόντες τὴν αὐτοῦ δύναμιν πανταχοῦ διαλάμψασαν καὶ ἐν ἀκαριαίῳ τὴν οἰκουμένην ἑλοῦσαν, τίνα ἂν ἔχοιεν λοιπὸν συγγνώμην ἐπὶ τῆς αὐτῆς ἀγνωμοσύνης μείναντες;

hatten. Die Chrysostomos-Stelle sagt, daß die Verkündigung des Evangeliums schon zur Zeit der Apostel die ganze Welt erfaßte. Die Verheißung von Matth. 24, 14 von der Verkündigung des Evangelium Regni hat sich demnach bereits in den Aposteln erfüllt. Wenn es in diesem Matthäuswort weiter heißt: „Und dann — d. h. wenn das Evangelium des Reichs verkündet ist — kommt das Ende", so ist das nicht zu verstehen als das Ende der Welt, sondern als das Ende von Jerusalem, dessen Untergang sich nach der Ausbreitung des Evangeliums durch die Apostel im Jahre 71 ereignete. Durch diese historische Auslegung der consummatio auf den Fall von Jerusalem ist die spiritualistische Beziehung der consummatio auf den Weltuntergang und die Endzeit abgeschnitten und damit auch die These, daß das Evangelium Regni nicht mit dem Evangelium Christi identisch sein könne, da ja die Welt noch nicht unterging, daß vielmehr das Kommen dieses Evangeliums noch ausstehe [65]).

Freilich gibt auch Thomas den endzeitlichen Sinn der genannten Matthäusstelle nicht ganz auf, aber diese wird sorgfältig von dem wörtlich-historischen Sinn abgegrenzt. Wenn sich auch die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt schon unter den Aposteln verzogen hat, so steht noch die Verkündigung des Evangeliums cum pleno effectu aus, d. h. die Verkündigung, welche alle Völker in die Kirche einführen und das Leben aller Völker nach dem Gesetz Christi gestalten wird. Diese Verkündigung des Evangeliums ist eine endzeitliche, denn auf sie folgt das Ende der Welt und das Ende der Geschichte. Hier ist also bei der Widerlegung der spiritualistischen Eschatologie ein Rest der christlichen Eschatologie festgehalten, aber

65) Diese Auffassung ist Allgemeingut der orthodoxen Auslegung geworden. Augustin schreibt in seinem Antwortbrief an Hesychius, ep. 199 ed. Goldb. S. 269: Lucas ergo patefacit quod esse posset incertum, non ad saeculi finem, sed ad expugnationem Hierusalem pertinere id, quod dictum est de abominatione desolationis, et quod dictum est de dierum breviatione propter electos, quia, etsi ea ipse non dixit, dixit tamen apertius cetera de hoc ipso, quo et ista pertinere monstravit . . . (270) Lucas evangelista et hanc dierum breviationem et abominationem desolationis, quae duo ipse non dixit, sed Matthaeus Marcusque dixerunt, ad eversionem Hierusalem docuit pertinere, alia cum eis dicens apertius de hac eadem re, quae illi posuerunt obscurius.

nur ein Rest, der die geschichtliche Existenz der katholischen Kirche und ihren Geschichtsanspruch nicht mehr bedroht. Bei dieser endzeitlichen Verkündigung handelt es sich nicht um die Predigt eines neuen Evangeliums, nicht um die Aufrichtung einer neuen Ordnung und die Ausgießung einer neuen Erkenntnis, sondern um eine Durchführung der kirchlichen Heilsmission bis zu ihrer letztmöglichen Verwirklichung, aber immer auf dem Boden der Kirche, d. h. um die Ausbreitung der Weltmacht der Papstkirche auf der ganzen Erde. Ist diese Weltherrschaft Roms erreicht, dann kommt das Ende.

Diese kirchliche Eschatologie stützt sich hier auf ein Wort Augustins[66]) aus seinem Brief an Hesychius. Dieser Brief, in welchem Augustin die kirchliche Endzeiterwartung entwickelt, wird bezeichnenderweise in der Summa Theologica nicht zum erstenmal von Thomas herangezogen, um die Rechtmäßigkeit seiner Endzeiterwartung gegenüber der spiritualistischen Erwartung darzulegen. Es findet sich dieselbe Berufung schon in einer ausführlicheren Benutzung desselben Briefes in seiner Auseinandersetzung mit der spiritualistischen Endzeiterwartung, wie sie in seiner Schrift contra impugnatores Dei cultus et religionis vorliegt, und zwar vor allem im 24. Kapitel dieses Werkes[67]),

66) Der Brief Augustins ist die gründlichste Bearbeitung der eschatologischen Ideen des Christentums neben seiner systematischen Darstellung in de civitate dei. Zu dem Problem des Nichtwissens von Tag und Stunde vgl. ep. ed. Goldbacher, Bd. IV S. 231/197: Nam de salvatoris adventu qui exspectatur in fine, tempora dinumerare non audeo nec aliquem prophetam de hac re numerum annorum existimo praefinisse. Sed illud potius praevalere, quod ipse dominus ait „Nemo potest cognoscere tempora que pater posuit in sua potestate“ . . . quod enim alio loco ait „de die autem et hora nemo scit“ . . . certe illud de ignorantia temporum apertissime dictum est. Nam cum dominus hinc interrogatus esset a discipulis suis „Nemo inquit potest cognoscere tempora quae pater posuit in sua potestate“ . . ., (233) tempora ergo computare hoc est χρόνους, ut sciamus, quando sit finis huius saeculi vel adventus domini, nihil mihi aliud videtur quam scire velle quod ipse ait scire neminem posse. — Ebenso im Antwortbrief an Hesychius ep. 199 S. 245: „Non est vestrum scire tempora“, hoc ergo nesciebant (discipuli Christi), quod nequimus et nos. — S. 275: sed haec hora quanto spatio protendatur, si apostolis dictum est „Non est vestrum scire“, quanto magis quilibet homo qualis ego sum, modum suum debet agnoscere, ne plus sapiat quam oportet sapere.“

67) Thomas contra imp. 183 ff.

das die Überschrift trägt: „Wie sie die Übel, deren Kommen sie für die Kirche der Endzeit befürchten, den Bettelmönchen zuschieben und damit beweisen wollen, daß die Zeit des Antichrist schon ganz nahe ist." Dort heißt es nach dem Zitat: „Es steht euch nicht zu, zu wissen Zeit und Stunde": Auf Grund dieses Wortes argumentiert Augustinus in seinem Brief an Hesychius: „Wenn es ihnen nicht zusteht, zu wissen, dann steht es noch viel weniger den anderen zu. Und Matth. 24, 36 heißt es: ‚Über jenen Tag aber weiß niemand etwas, nicht einmal die Engel im Himmel.' Ebenso steht es Mark. 13 und 1. Thess. 5 und 2. Thess. 2, 2: ‚Und daß ihr euch nicht bewegen lasset von eurem Sinn, als sei der Tag des Herrn nahe.'" Und Augustinus sagt im Brief an Hesychius: „Du behauptest, das Evangelium spricht: ‚Über jenen Tag und jene Stunde weiß niemand etwas.' Ich aber sage nach dem Fassungsvermögen meines Verstandes, daß man nicht einmal den Monat, nicht einmal das Jahr seiner Ankunft wissen kann. Denn es scheint so zu klingen, als ob man nicht wissen könne, in welchem Jahr er kommen würde, auch wenn man wissen könnte, in welchem Jahrsiebt oder Jahrzehnt er kommen würde." Nach weiteren Zitaten aus dem Brief an Hesychius heißt es schließlich: „Weshalb auch Augustinus in seinem Brief an Hesychius drei Leute auftreten läßt, welche die Ankunft des Herrn erwarten, von denen der eine glaubt, daß der Herr früher kommt, der andere später, der dritte sein Nichtwissen über diesen Punkt gesteht, und diesen dritten lobt Augustin mehr, den ersten aber schilt er."

Die hier vorgetragenen Augustinzitate haben alle den Sinn, die Unmöglichkeit einer genauen Berechnung des Datums der Endzeit zu erweisen, und richten sich gegen die Generationsspekulation, wie sie seit Joachim bei den Spiritualen üblich wurde und wie sie vor allem Gerardino zur Entdeckung geführt hatte, daß der status der Kirche nur noch 6 Jahre — d. h. bis zum Jahr 1260 — bestehen würde.

Die zweite Stelle, wo Thomas in der genannten Schrift den Brief Augustins an Hesychius anführt, bezieht sich unmittelbar auf das auch in dem hier besprochenen Satz ad quartum

von Thomas behandelte Problem. Es heißt dort[68]): „Wenn der Herr sagt: ‚Es wird dieses Evangelium des Reichs gepredigt werden usw.', so bezieht sich das nicht auf die Verkündigung leerer Zeichen, sondern auf die Verkündigung des christlichen Glaubens, welche auf dem ganzen Erdkreis vor der Ankunft Christi gepredigt werden soll. Deshalb beweist auch Augustin in seinem Brief an Hesychius, daß der Tag des Herrn noch nicht nahe sei, da es noch zu seiner Zeit Völker gebe, bei welchen ganz sicher das Evangelium Christi noch nicht verkündigt worden war." Dies beweise die Nichtigkeit der angeblichen Zeichen des Endes, auf welche die Spiritualen und nach ihnen auch Wilhelm von St. Amour hinweisen. Von dieser Nichtigkeit heißt es schließlich: „Sie erweist auch Augustinus in seinem Brief an Hesychius, wo er spricht: ‚Wenn man alles, was die drei Evangelisten über die Ankunft Christi sagen, sorgfältiger miteinander vergleicht und untersucht, so wird vielleicht erfunden, daß sie sich auf das beziehen, was sich täglich an seinem Leibe ereignet, welcher die Kirche ist. Von dieser Ankunft sagt er: „Wahrlich ihr werdet den Sohn des Menschen kommen sehen usw."

Dieser Gedankengang ist die etwas ausführlichere Vorlage der vierten Gegenthese, die wir hier behandeln. Wie in der Summe weist Thomas — freilich ohne Chrysostomus heranzuziehen — darauf hin, daß sich die Verheißung von Matth. 24, 36 auf die Ausbreitung des christlichen Glaubens in der zweiten Heilszeit vollzieht. Die Ausbreitung ist aber noch nicht vollendet, denn noch gibt es Völker, die das Evangelium noch nicht gehört haben. Die Endzeitverheißungen selbst beziehen sich nicht auf eine kommende Kirche und ein kommendes Evangelium, sondern auf den Leib Christi, d. h. auf die Kirche, in der sich

68) Augustin ep. ad Hesych. ib. 233: opportunitas vero illius temporis profecto non erit antequam praedicetur evangelium in universo orbe in testimonium omnibus gentibus. apertissima enim de hac re legitur sententia salvatoris dicentis: „Et praedicabitur hoc evangelium regni in universo orbe in testimonium omnibus gentibus et tunc veniet finis." „tunc veniet" quid est nisi „ante non veniet"? Quando post ergo veniat, incertum nobis est, ante tamen non esse venturum dubitare utique non debemus.

das Schicksal Christi verlängert und vollendet bis zur Wiederkunft des Herrn in seiner Herrlichkeit.

Dieses Argument in Verbindung mit der Idee der Unveränderlichkeit, Einzigartigkeit und Suffizienz der Kirche in Gestalt der göttlich-rechtlichen Ordnung der Papstkirche ist der letzte Schritt auf dem Weg der Amortisierung der Endzeiterwartung in der Kirche. Die Lehre, daß in der Kirche die ein für allemal gültige und die ein für allemal ausreichende Form der Lehre, des Kultus und des Lebens gegeben ist, schließt jede Form der Erneuerung und jede Bedrohung des Gesetzes durch einen neuen Ansturm des Geistes aus. Das Geistige ist endgültig festgelegt, d. h. es ist völlig zum Gesetz geworden. Dieses Gesetz macht sich in dem Bewußtsein einer ungeheuren Sicherheit als irdische Ordnung und irdische Organisation breit. Es verlacht die hochgespannte Erwartung der Erfüllung und des Endes, denn es weiß sich selbst als die Form, welche für die jetzige Zeit die Erfüllung und das Ende bedeutet. Die ganze eschatologische Ideengruppe, die ganze Fülle der endzeitlichen Spannungen, Hoffnungen, Affekte, die ganze Fülle der Impulse, das Unmögliche möglich, das Unerreichbare erreichbar zu machen und das Transzendente in die Geschichte hereinzuziehen — all diese Ideen, Affekte und Impulse verblassen gegenüber dem Willen der innerweltlichen Selbstbehauptung der gegebenen Kirchenordnung. Die Kirche vergißt vor dem Starren auf ihren Anfang, in dem sie alle ihre Normen als Gesetze göttlich-rechtlicher Autorität gegeben sieht, auf das Ende zu schauen und gewöhnt sich daran, ihre Aufgaben nach dem Vorbild ihrer Vergangenheit zu bestimmen, anstatt ihre konkrete geschichtliche Aufgabe an dem verheißenen Bild ihrer Vollendung zu messen. So führt der Hinweis auf das Wort: „Euch ist nicht gegeben zu wissen Zeit und Stunde" zu einem Verzicht auf die endzeitliche Orientierung der Kirche überhaupt. Mit dem Wegfall dieser endzeitlichen Orientierung stabilisiert sich die Kirche aber notwendig wieder auf dem Boden des Gesetzes. Dieses Gesetz, das gegeben ist als das Gesetz des Menschen des anderen Aeon, als Gesetz der Lebensordnung der kommenden Zeit der Erfüllung, dieses „Gesetz des Geistes des Lebens in Jesus Christus", das den

Menschen dieses Aeons auf den Aeon der künftigen Vollendung weist und auf den Tag, nach dessen Kommen „die ganze Schöpfung zusammenstöhnt" — dieses Gesetz der kommenden Freiheit ist zum Gesetz im Sinne des alttestamentlichen Gesetzes geworden, d. h. zur gesetzlichen Regelung einer Kirche dieser Welt mit ihren Lehrmeinungen, Kultformen, Lebensordnung, mit ihren Soziallehren und Sozialformen.

Eine Kirche, welche so das Pneumatische restlos in das Gesetz eingefangen hat, muß alle Regungen des Geistes, welche sich nicht in ihr Gesetz fügen, als Ketzerei bezeichnen, um sich vor der revolutionierenden neuschaffenden Kraft des Heiligen Geistes zu schützen, und sie muß alle, die unter dem Bruch einer Endzeiterwartung sich daran machen, das Werk der Verkündigung des Evangeliums und der Ausbreitung des christlichen Lebens feuriger, ernster, kompromißloser und geistiger zu verwirklichen, ausstoßen, um ihre eigene Ordnung nicht verwirren zu lassen.

Hier zeigt sich, daß die beiden Fronten letzthin unter demselben Wort Geist das Gegenteil verstehen. Die Kirche versteht darunter den Geist, der in das Gesetz des Dogmas, der Kirchenordnung, des kanonischen Rechts, der verschiedenen kirchlichen Lebensregeln eingefangen ist. Die Spiritualen verstehen darunter den Geist, der die Gesetze und Ordnungen dieser Welt, auch die kirchlichen, bricht, um die Vollendung des Gesetzes der Freiheit, die Erfüllung der christlichen Hoffnung auf das Reich, um die Verwirklichung der Enderwartungen des christlichen Glaubens in einer Anspannung aller Kräfte und in einem letzten Verzicht herbeizuführen.

Abgeschlossen am 1. Juli 1934.

Robert von Melun und die Schule Anselms von Laon.

Von Franz Bliemetzrieder.
Wetzelsdorf bei Graz (Steiermark).

Seitdem mit M. Grabmanns „Geschichte der scholastischen Methode“ [1]) die Frühscholastik wieder in das Licht gerückt ist, und damit auch Robert v. Melun mit seinem Lebenswerk, haben auch über diese Persönlichkeit die Spezialstudien eingesetzt. So namentlich ist es der Dominikaner Raimund Martin [2]) in Belgien, welcher dieselbe zum Gebiet seiner Arbeiten gewählt und auch schon einzelne Forschungsergebnisse bekanntgemacht hat; er beginnt neuestens mit der Herausgabe der Werke Roberts von Melun, die schon lange für das Spicilegium sacrum Lovaniense geplant war. Auch Fr. Anders [3]) hat seine Dissertation darüber gemacht und einen Teil der Theologie Roberts veröffentlicht. Aber diese Arbeiten haben abschließende Ergebnisse noch nicht gezeitigt. So dürfte es noch Zeit sein, wenn auch andere, die mit diesem Gegenstand sich zu beschäftigen Anlaß haben, ihre eigenen Beobachtungen herausbringen, die wieder den Fortschritt der Forschung fördern können. Roberts v. Melun Verhältnis zur Schule Anselms v. Laon ist jetzt noch ein unberührtes Kapitel, worauf mich meine langjährigen Studien über Anselm v. Laon geführt haben.

1) 2 (1911) S. 323 ff.

2) Oeuvres de Robert de Melun. I. Questiones de divina pagina. Texte inédit. Louvain 1932 (Spicileg. sacr. Lovan., 13). Vgl. Bulletin ann. aux Recherches de théologie anc. et méd. II (1933) nr. 30 p. 19. Es scheint seltsam zu sein, daß R. Martin, wenn er zum Vergleich die Sentenzen Wilhelms von Champeaux heranzog, die Sententiae divinae paginae und Sententiae Anselmi, die doch kaum einem haltbaren Zweifel begegnen, ob sie nun von Anselm v. Laon selbst oder von seinen Schülern abgefaßt worden sind, übersehen hat mit dem andern, exegetischen Schriftenkreis aus der Schule von Laon. Z. B. QuDP p. 23n und SDP p. 5 vgl. A. Adam, Guillaume de St. Thierry, Thèse Lyon 1923, p. 92 s.; QuDP 116 und 117 und Enarrationes in Matth. (Pl. 162, 1276; 1298 C). Es ist so zu bezweifeln, daß eine historisch richtig orientierte, allseits quellenmäßige Edition zustande kommen werde.

3) Die Christologie des Robert v. Melun (1927).

Robert von Melun hat seinem Sentenzenwerk einen Prolog vorausgesetzt, in welchem er sich über die verschiedenen Methoden und Richtungen im Schul- und Unterrichtswesen, wie sie aus den seit der Wiederbelebung desselben gegen Ende des 11. Jahrhunderts angelegten Keimen herausgewachsen waren, ausläßt, negativ polemisch und positiv thetisch, soweit es sich aus den durch M. Grabmann veröffentlichten [4]) Stücken dieses Prologs erkennen läßt. Da geißelt und kritisiert er einmal solche Lehrer [5]), welche den Stoff zersplitternd in die Einzelheiten sich verlieren auf Kosten der Übersichtlichkeit und des Organismus der Wissenschaft, die also das analytische Verfahren überspannen und dadurch des Lichtes der Synthese verlustig gehen, eine Methode, die besonders seit und durch Abälard und seine Schule in Aufschwung kam; welche das übertrieb, was Robert von Melun [6]) selbst und noch andere, z. B. Odo von Soissons, in ihren quaestiones taten und übten; das waren also Lehrer, welche eine Summe und ein System ankündigten, aber in ihrer Weitschweifigkeit nicht dazu gelangen konnten. Anderen Lehrern wirft Robert wieder den entgegengesetzten Fehler vor, denselben, der auch heute in manchen Lehranstalten vorkommen soll und den man daher noch heute rügen hört, das Verfahren der medullae medullarum, der summae summarum, der Auszüge aus den Auszügen, ebenso wie sein Gegenteil des oder des Traktats; das waren Lehrer, welche vor lauter Synthese den Boden unter den Füßen, den Zusammenhang mit den Tatsachen verloren und daher die Gediegenheit und Klarheit der Erkenntnis schwächten; ein Verfahren, das in der Folge bei den Schulen der Schüler Anselms von Laon in die Erscheinung trat und heute an der überlieferten handschriftlichen Literatur mit den knappen Summen sich belegen läßt, von denen ich in der Einleitung

4) A. a. O. S 332—58 in der Anm.

5) Eb. S. 341 Anm. 1.

6) Eb. S. 327 f.; 26 f. In dieser „Geschichte" sind einfach die lateinischen Stellen übersetzt, ohne daß auch nur der Versuch gemacht wird, sie auf dem Hintergrund der Geschichte zu erproben und nachzuweisen. Bei der Masse des in dem dicken Band zusammengetragenen kostbaren Stoffes macht das einen kläglichen Eindruck, wie R. v. Melun sagt: non student, sed studiosi haberi appetunt (eb. S. 343 Anm. 2).

zum Textband meiner Studie über Anselms von Laon systematische Sentenzen sprach[7]), und wozu auch noch die dem Hugo von St. Viktor zugeschriebene Summa sententiarum zu zählen ist. Wenn ich mich aber nicht täusche, so kann man zwischen den Zeilen Roberts lesen und die Spitze seiner Kritik besonders gegen Petrus Lombardus gerichtet erkennen, welche den Anspruch und die Absicht desselben geißelt, mit seinem Sentenzenwerk eine handliche, kurze Sammlung der Vätersentenzen bieten zu wollen und zu können; der Anspruch und das Unternehmen des Petrus Lombardus, in einer Summe kurz und knapp sein zu können, war es, was Robert für eine methodische und didaktische Unmöglichkeit erklärt[8]). Daß es sich in der Tat so verhalten

7) Anselms von Laon systematische Sentenzen (1919).

8) Prolog: *brevi* volumine complicans Patrum sententias, appositis eorum testimoniis, ut non sit necesse quaerenti librorum numerositatem evolvere, cui *brevitas* collecta quod quaeritur offert sine labore; vgl. zur Diktion Ivo, Decretum, prologus (Pl. 161, 47 C, 60 A): ut non sit quaerenti necesse totum volumen evolvere; und am Schluß im Vergleich zum Schluß des Prologs des Lombarden: Deinceps singularium partium titulos, totius voluminis intentionem continentes, *breviter* perstringemus, ut hinc ... lector advertat, quid ... quaerere debeat, — (Pl. 192, 522; ed. Quaracchi 1 [1892] 17.) — Robert v. Melun sagt (Grabmann S. 341 Anm. 1): Neque enim *brevitas* est in hoc genere docendi, sed fallax *brevitatis* similitudo ... Duplici ergo detrimento incommoditas *brevitatis* mentem aggravat. Robert selber schrieb Sentenzen „von gewaltigen Dimensionen" (Grabmann S. 332; 329), und zwar schrieb er, „als des Lombardus Schriften bereits der Öffentlichkeit übergeben waren" (Denifle, D. abendl. Schriftausleger [1905] S. 75, 78 Anm. 3). Das war um 1150 (De Ghellinck, Le mouvement théologique [1914] p. 130). Diese brevitas spielte ihre Rolle in den Differenzen der verschiedenen Schulen. Der Verfasser der Quaestiones super epistolas Pauli, der zur Schule des Lombardus gehört, bekennt: (brevitatis) vestigia sequimur (Denifle, a. a. O. S. 66 Anm.). Petrus Cantor schreibt sein Verbum *abbreviatum* und kritisiert darin die endlosen Quästionen im Disputationsverfahren, nicht die „Weitschweifigkeit der Bibelglossen" (wie Grabmann will S. 480, vgl. eb. S. 481 Anm. 2). Er verwirft die prolixitas überall, in lectione, disputatione, praedicatione (S. 480 Anm. 3) und verlangt die brevitas (S. 481 Anm. 1). Recht anzüglich sieht es auch aus, wenn der Lombarde sich verspricht: *consummationis* fiduciam, laborisque mercedem, Robert v. Melun aber fragt: Quid enim est nisi *consummationis* consumptio nocturnis lucubrationibus ac diurnis sudoribus ... acquirere (Grabmann S. 342/43 Anm.). Robert findet die consumptio, die Vergeudung und den Verbrauch, im Rezitationsverfahren; Petrus Cantor aber in legendo superflua, in der eingehenden Schrifterklärung mit Hilfswissenschaften (eb. S. 481 Anm. 1), was wieder Robert v. Melun als notwendig erachtet (S. 344 Anm. 1). Eine Anspielung auf den Prolog des Lombarden: *studiosorum* fratrum vota

haben wird, dürfte daraus hervorgehen, daß von den Ausstellungen Roberts noch einige, wovon gleich die Rede sein wird, an die Adresse des Petrus Lombardus gerichtet wurden. Von dieser seiner Kritik ausgesetzten Methode des Lehrens und des gelehrten Stiles wendet sich Robert von Melun zu einer andern, die, je eingehender er sich mit ihr auseinandersetzt, desto beliebter und mehr angewandt in gewissen Kreisen und Schulen gewesen sein muß: das recitandi studium [9]), das, weil es Robert ausdrücklich als ein genus docendi bezeugt, wirklich eine von manchen Lehrern geübte und gepflegte Lehrmethode war. Glossenartig, blitzartig definiert er es gleich anschließend, nicht fein zwar, aber treffend, seine folgenden Ausführungen umfassend: immo puerile (genus), nicht Lehrer-, sondern Knaben- und Schulbubensache und -aufgabe. Geradeso wie bei den Schulbuben das Vorsagen der Lektion durch den Lehrer, das Hersagen der im Anfang eingelernten Psalmen, dann der eingelernten Lektion, der ersten Lektüre die Aufgabe bildete, um sie an die richtige Wiedergabe der lateinischen Sprache zu gewöhnen, wie sie in der Grammatik den Anfang der Sprachkenntnis sich erwarben, die Orthographie der Wörter und Sätze, die richtige Interpunktion zu lernen hatten, die Grammatik der lateinischen Sprache durch die Lesung von Schriftstellern kennenlernten, kurz, mit der litera sich beschäftigten [10]); ähnlich machen es nach Robert

könnte es sein, wenn Robert spottet: *studiosi* haberi appetunt (S. 343 Anm. 2).

Robert war also Gegner des Lombarden nicht bloß in sachlicher, sondern auch in methodischer Hinsicht. Weder Abälard im Prolog seiner Introductio noch Hugo v. St. Viktor zu seinen zwei Büchern de sacramentis haben „Kürze" beabsichtigt und versprochen (Pl. 178, 979; 176, 173/74). Noch dazu ordnet Robert dieses genus docendi der übergeordneten Kategorie unter: nonnullorum *scribendi* consuetudo est . . . alii vero in *scribendo* alium sequuntur morem; er hat also geschriebene Summen im Auge.

9) Grabmann, a. a. O. 2, S. 342 Anm. 1.

10) Fr. A. Specht, Gesch. des Unterrichtswesens in Deutschland (1885), S. 60, 67 ff., 92 ff. Der Ausdruck pueri ist für die erste Schulzeit stehend, s. ein Beispiel aus Alcuin, eb. S. 92 Anm. 4, aus dem doctrinale des Alexander von Villa Dei (13. Jh.) eb. S. 91 Anm. 8. Konrad v. Hirschau, Dialogus sup. auctores (p. 76 Schepss): vocum cognitio in duobus consideratur, in pronuntiatione et significatione. Pertinet igitur ad solam *pronuntiationem* grammatica, ad solam significationem pertinet dialectica.

manche Lehrer; unter Aufwendung angestrengtester Arbeit haben sie die ganze Bibel und dazu die exegetische Literatur durchgemacht[11]), sie haben sich eine ausgebreitete Belesenheit und Literaturkenntnis verschafft[12]). Worin besteht aber die ganze Frucht ihrer Mühe? Lediglich darin, passende Stellen zur Exegese auszuheben, vorzubringen und herzusagen, zu zitieren[13]). Ja sogar sie glauben auf die eigenen Schriften der Kirchenväter verzichten zu können und begnügen sich mit Exzerptensammlungen, mit den Glossen[14]). Die sind ihnen auctoritas, obwohl sie mit dem Original gar nicht immer zusammenstimmen[15]). Hauptsächlich beschäftigen sie sich mit den Psalmen und den paulinischen Briefen[16]). Ja, so weit wird von solchen

11) Grabmann, a. a. O. S. 343 Anm. 3: utriusque testamenti paginam transcurrunt, eorumque expositiones a principio usque ad finem crebro revolvunt. Eb. S. 477: „In der 2. Hälfte des 12. Jh. zu Paris auch eine mehr positiv-prakt. Strömung, welche die Theologie vornehmlich unter dem Gesichtspunkte des *Schriftstudiums* und der Moral auffaßte." S. 485: „Petrus Cantor verfaßte Glossen zu sämtlichen Büchern des Alten und Neuen Testaments, welche ganz den Charakter der *Glossa interlinearis* haben."

Dieses „transcurrere" der ganzen Bibel und der Exegese diente nicht als Privatbeschäftigung der Erbauung und Askese, sondern der gelehrten Arbeit und war Unterrichtsangelegenheit. Woher war dies angeregt? Bei dem Chronisten Robert v. Auxerre führt die Linie der Glossierung von Petrus Lombardus über Gilbert de la Porrée zurück bis Anselm von Laon.

12) Grabmann, eb. S. 342/43 Anm. 1: in ea tantum *abundat* facultate.

13) Eb.: solam scriptorum recitationis facultatem adquirere et, ubi scripta sunt, nominatim scire assignare. Die Fertigkeit liegt also nicht nur im recitare, sondern in der *scriptorum* recitatio; S. 345 Anm. 1: glossas legit, aut, ubi legendae sint, distinguit.

14) S. 344 Anm. 2, 3: a textu et serie ad docendum susceptis ad glossas se convertunt; textu et serie legendorum librorum postpositis totam lectionis operam in studio glossarum expendunt. Zur Terminologie vgl. Petrus Comestor, Hist. schol.: in serie et glosis (bei Robert, Les écoles et l'enseignement de la théologie [1909] p. 106 note 1).

15) S. 349 Anm. 1: Et ideo verum esse quod diximus necesse est scilicet nullam earum glossarum auctoritatem esse, que in verbis ab ipsis auctoritatibus sunt diverse ex quibus excerpte creduntur. Obgleich sowohl Gilbert wie Petrus Lombardus die Interlinearglosse anwenden, ohne sie nominatim zu zitieren, wie es scheint (Denifle, a. a. O. S. 335 Anm. 2; 353 Anm. 1, 2), handelt es sich auch um die Glosse des Walahfried Strabo. Lombardus zitiert sie noch mit Strabus (eb. S. 56 Anm. 2), aber Robert v. Melun selbst mit glossa (eb. S. 78 Anm. 3) und so auch der Verfasser der Quaestiones super epistolas Pauli (eb. S. 67), dann noch Peter von Corbeil (S. 93 Anm. 1, 2).

16) Grabmann S. 349 Anm. 1: Sunt vero glosse quedam, que ceteris

Lehrern das wissenschaftliche Verfahren entleert und entwertet, daß sie den herkömmlichen accessus, die erklärende Einleitung beiseitelassen [17]) und nur mit dem Hersagen der Glossen sich begnügen. Ihre eigene geistige Mitarbeit besteht höchstens darin, daß sie — mit wichtiger Miene tun sie es — darüber streiten, ob eine Glosse richtig abgeteilt ist, ob sie ein passendes Beispiel, eine passende Exposition biete [18]); ob sie an richtiger Stelle angewandt ist [19]); auf diese Glossen sind sie förmlich eingeschworen [20]). Mithin ist ihre Arbeit eine rein äußerliche und oberflächliche [21]), innerlich geben sie gar nichts dazu her, eine gei-

---

celebriores habentur, que non simpliciter sancte, sed sancte sanctarum dicuntur . . . *Hec autem ille sunt, que Psalterium et Epistolas exponunt.*

Dies traf bei Petrus Lombardus zu, der sich mit dem Psalter und den Briefen des Apostels Paulus beschäftigte. Aus der Chronik des Robert v. Auxerre tönt uns noch das Echo entgegen, worin wir lesen, daß Petrus Lombardus die Arbeit Gilberts de la Porrée weiterführte, die selbst wieder auf der Glosse Anselms von Laon beruhte, so daß die Glosse des Lombarden diejenige Anselms ist (Monum. Germ. hist., Script. 26 p. 230, 234, 237). Dieselbe Reihe führt auch Gerhoh von Reichersperg auf: magister Anselmus et magister Gillibertus et novissime Petrus Longobardus, d. h. diese beiden gehen auf den ersten zurück (bei De Ghellinck, La carrière de Pierre Lombard p. 867). Zu beachten kommt, daß die betreffenden Stellen in der Chronik Beifügungen des 13. Jh. am Rande sind, so daß diese Tatsachen des 12. Jh. noch später bekannt waren. Mit dieser Bestimmung ist die Zugehörigkeit des Petrus Lombardus zur Schule Anselms v. Laon aufgezeigt, zusammen mit der Tatsache, daß er selbst bei Alberich v. Reims, dem Schüler Anselms, gebildet worden war. Dabei ist noch zu beachten, daß Anselm von Laon nicht den Psalter und die Paulinen allein, sondern, soweit bis jetzt bekannt, die ganze hl. Schrift glossiert hat.

17) Eb. S. 344 Anm. 1: Quomodo enim quidquam eos intellexisse credendum est, qui librorum . . . ordinis, numeri, nominumque sunt ignari. Es deutet auf den älteren accessus hin (Konr. v. Hirschau p. 27 Schepss). Biblische Hilfswissenschaften, Geographie, Chronologie, Archäologie sind dem Petrus Cantor im Verbum abbreviatum superflua (eb. S. 481 Anm. 1). Hugo von St. Viktor gab eine derartige Einleitung in seiner Schrift de scripturis et scriptoribus ecclesiasticis praenotatiunculae (Pl. 175, 9 sequ.).

18) Eb. S. 345 Anm. 3: Contendunt vero saepe et multum acute, an glossa . . . apte punctetur, convienter assignetur. Zu punctari s. Du Cange, Glossarium s. h. v. 19) Siehe oben Anm. 13.

20) Grabmann S. 349 Anm. 1: quasi sacramento glossarum recitationi se obligaverunt, vgl. S. 344 Anm. 3 a. E., 345 Anm. 3 a. E.

21) S. 343 Anm. 2: Nam non student, sed studiosi haberi appetunt, neque legunt ut intelligant, quia malunt non intellexisse quam non legisse; non enim vitio ducunt legere et non intelligere; S. 344 Anm. 2: aus dieser Stelle geht hervor, womit die Gegner sich abgeben: argumentum, expositio, manifestum, planum, indubitatum, sensus, instrumentum, secundarium.

stige Tätigkeit und energische Wissenschaft und was eine solche verlangt, die wissenschaftliche Methode[22]), die Hauptsache; sie „lesen" mit Hilfe der Glossen die hl. Schrift und ziehen es vor, ein Buch ganz durchzumachen; auf Einzelheiten, schwierige Stellen und Fragen lassen sie sich nicht ein, weil sie auch keine Zeit dazu hätten[23]). Das beengt sie auch gar nicht; sie sind im Nu die fertigen Exegeten[24]). Robert von Melun haut in diesem Prolog zu seinen Sentenzen tüchtig herum; man liest es durch die Zeilen, daß er, ruhmsüchtig und ehrgeizig, wie er nach Schilderung Johanns von Salisbury war[25]), stark pro domo redet und seinem Ärger Luft macht. Namentlich eine Stelle läßt dies erkennen[26]): Non itaque aliquem arguere possumus aut Psalterium nescire aut Apostolum non intelligere aut ad eorum doctrinam non sufficere, qui non glossas legit nec ubi legi debeant docet. Nec hec sufficit ratio ad asserendum aliquem aut Psalterium scire aut Apostolum intelligere vel ad eorum doctrinam sufficere, quia glossas legit, aut ubi legende sint, distinguit. Robert hat keine fortlaufende Glosse zu den paulinischen Briefen geschrieben; denn er „nimmt z. B. aus dem Römerbrief nur wenige Stellen der Reihe nach heraus, die ihn in jener bewegten Zeit gerade interessierten"[27]).

Robert redet über seine Zeit und über bestimmte örtliche Verhältnisse, über den Pariser Platz der Domschule[28]); das, was

22) Aus derselben Stelle, was sie beiseitesetzen: quaestio, exponere, occultum, arduum, dubitabile, intellectus, materia, principale, dazu Anm. 13.

23) S. 344 Anm. 2; 345 Anm. 2: *id quod doctoris esse constat* reprehensione dignissimum censetur, id est, ea quae non multum dubitationis habent modica expositione transcurrere et quae perspicua sunt auditoris ingenio relinquere ac circa maioris obscuritatis ambiguitate involuta diligentius consistere? *Quem morem docendi* quasi detestabilem *illi fugiunt* qui ultra sensibus subiecta rationem extendendam esse nesciunt, nämlich den historischen Literalsinn. Siehe Roberts eigene Methode S. 339 Anm. 1: docere ea per quae loca sacre scripture obscuriora . . . evidentiora fiant.

24) Grabmann S. 343 Anm. 3: a minimis inchoantes, sine mora ad summos, utpote nullum obstaculum invenientes, conscendunt. Malunt quippe omnia scire quam aliquid et ubique esse quam alicubi.

25) Ep. 183 (Pl. 199, 186 A).

26) S. 345 Anm. 1.

27) Denifle, a. a. O. S. 75.

28) Das Praktische in der Art des Petrus Comestor und des Petrus Cantor, das Grabmann, S. 476 (ob. Anm. 11) hervorhebt, ist nicht als das

er geißelt, hinterläßt in seinen Schriften selbst seine Spur, indem auch er das Exzerptenwerk des Walafried Strabo als glossa heranzieht[29]). Legt er nicht Verwahrung ein dagegen, diese Glossen schon für sich als auctoritas zu beanspruchen, obwohl erwiesenermaßen ihr Wortlaut nicht immer mit dem Original übereinstimmte[30])? Es muß also diese Mode damals geherrscht haben. Die Frage ist, wodurch und seit wann diese Glosse, das Exzerptenwerk des Walafried Strabo, einen so hohen Wert erhielt. Steht es aber nicht fest, daß gerade Petrus Lombardus es war, der dieselbe in seinen Sentenzen einfach mit dem Nenn-

---

Ausschlaggebende in deren Art zu betrachten; darüber ist das letzte Wort noch nicht gesprochen. Die Schule nach Petrus Lombardus betrachtete die Glossierungsarbeit mit diesem abgeschlossen, sein Werk gewissermaßen kodifizierend und Glossierung desselben übergehend, wie einige Glossenwerke zu den Paulinen (Denifle a. a. O. Nr. 29 u. 30) zeigen. Der Lombarde erscheint da als der Glossator, nicht so sehr, wie Denifle meint, um des Lombarden eigene Auslegung zu glossieren, sondern weil durch ihn die Glossierung von Walahfried Strabo her über Anselm von Laon, Gilbert de la Porrée zum Abschluß gebracht war, als Glossensammler, also seine Arbeit als eine Sammlung von Expositionen der Väter (eb. S. 90, 94). Kurz vorher, z. B. in den anonymen Quaestiones super epistolas Pauli (eb. z. B. S. 67, 72), erscheint er als der expositor. Die expositio oder glosa, von der Robert v. Melun redet (eb. S. 78 Anm. 3 an zweiter Stelle), könnte möglicherweise aus der Interlinearglosse sein.

Petrus Cantor schrieb eine Glosse zu den Psalmen (nach Alberich v. Trois-Fontaines, bei Grabmann S. 479 Anm. 1), zu den Paulinen (Denifle, S. 88). Die Glosse des Petrus Lombardus über die Psalmen ist Gegenstand der Distinctiones des Petrus von Poitiers (eb. S. 94 Anm. 4; Grabmann S. 503).

29) Wegen der ganzen Haltung Roberts ist es zweifelhaft, ob die Bestimmung Denifles historisch richtig ist, daß in seinem Kommentar zum Römerbrief „das erstemal Strabos Glosse als glossa zitiert wird"; richtiger sagt er S. 67, daß der Verfasser der Quaestiones super epistolas Pauli mit Robert v. Melun zu den ersten gehört, welche im Text „glossa" nennen und zitieren. Für jenen, dessen Arbeit genauer in der Linie von Lombard her liegt, vgl. Denifle S. 66—72. Übrigens hat Robert, offenbar während der Studienzeit, diese Glosserei mitgemacht; er sagt es selbst: circa ea que plana sunt et fere omnibus patent die ac nocte *invigilamus* totumque studendi spatium consumimus et propemodum consumimur, licet nec consummemur, nec consummemus (Grabmann S. 342 Anm. 1). Daraus ist ein Anhaltspunkt gewonnen für die Studien, welche Robert betrieb und welche Schule er besuchte. Peccant ergo qui glossas, quasi auctoritates essent, ad aliquorum comprobationem vel infirmationem afferunt, cum nec auctoritates sint, nec in tali negotio auctoritatis locum obtinere possint (folgt die Stelle oben Anm. 15). Dazu S. 346 Anm. 1: non est glossa auctoritas, nec auctoritati aequipollens, licet ex auctoritate assumpta videatur.

30) Eb. S. 349 Anm. 1.

wort: auctoritas anzieht[31])? Der Unfug mit den Glossen verschlimmerte sich aber[32]); denn wenn wir von einem Buchtitel: Glosule glosularum, hoc est exceptiuncule aliarum glosarum super epistolas beati Pauli lesen[33]), erkennen wir in der Tat, daß eine eigene Glossenkunde sich herausgebildet hatte, glossularum scientia[34]). Sonderbar genug ist schon die Bezeichnung: glossulae neben glossae[35]). Mit der scharfen, nicht unwahren Kritik Roberts von Melun brach freilich die Entwicklung nicht ab; im Gegenteil, dieses positive Verfahren im Unterricht der theologischen Exegese, sagen wir: im Gegensatz zur kritisch-dialektischen Methode, fand sehr viel Beifall[36]); es half nichts, daß Robert diesen zurief: Wie blind ist das Urteil, das einem im Vortrag Vollkommenheit zubilligt, der in den Sentenzen noch unvollkommen ist! Es genügt, auf die Aufklärungen Hertlings[37]) hinzuweisen, daß selbst ein so erleuchteter Mann wie Thomas von Aquino sich ihr nicht zu entziehen vermochte.

---

31) O. Baltzer, D. Sentenzen d. Petrus Lombardus (1902) S. 50; Art. Glossen (E. Klostermann) in Haucks Realencyklopädie s. h. v. 6, S. 713; das Zitat kann wohl nicht richtig sein.

32) Das rezitierende Verfahren, so wie es Gilbert beschreibt, wurde durch Peter v. Poitiers auch auf das Sentenzenbuch des Petrus Lombardus angewandt. Daneben schrieb er aber auch Disputabilia, wandte er also die Methode an, der Robert v. Melun das Wort redet (vgl. Grabmann S. 344 Anm. 2: *a dubitabili* ad indubitatum, und dazu Peter v. Poitiers: Cuius expositionem in lectione requiras, non in disputatione, im Sinne von Rezitation). Der Parallelismus mit der Behandlung der hl. Schrift nach der Methode von Laon liegt auf der Hand; die Behandlung der Sentenzen des Lombardus wird erklärlich durch das Verfahren mit der Interlinearglosse, und dies bestätigt wieder, neben dem, was wir sonst wissen, deren Verwendung damals.

33) Denifle, a. a. O. Nr. 27. Da diese Glossen als Exzerpte von Glossensammlungen sich geben, müßte sich das doch nachweisen lassen. Denifle möchte ihre Entstehung nicht in die Epoche des Lombardus, sondern in den Anfang des 12. Jahrh. (nicht früher) versetzen, also etwa in die Zeit Anselms v. Laon. Die Gründe hierzu gibt er vollends an, nur daß die in der Handschrift ihnen vorausgehenden Schriften ungefähr derselben Zeit angehören, von Ivo von Chartres, Anselm von Canterbury. Ja, der Zeit ihrer Entstehung nach, aber nicht notwendig der Vervielfältigung.

34) Grabmann S. 345 Anm. 1.

35) Eb. S. 344 Anm. 2, 3; 345 Anm. 1, 3; 349 Anm. 1.

36) Siehe oben Anm. 18. Robert fährt fort: Ad quod qui sufficit, *omnium fere iudicio* in lectione perfectissimus habetur, licet in sententiis ei nomen perfectionis non concedatur.

37) Hertling, G. v., Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin (Münchener Sitzungsberichte 1904).

Genug einstweilen, die These aufzustellen, diese Art Lehrer, welche Robert von Melun so scharf geißelt, daß sie ihr ganzes Augenmerk auf die lectio glossarum, immo recitatio, richten[38]), das war die Schule des Petrus Lombardus, er selbst mit einbegriffen. Alles, was Robert ihnen vorwirft, kann man dem Lombarden freilich kaum nachsagen, z. B. daß ihm die nötigen literarischen Vorkenntnisse über die einzelnen Teile der hl. Schrift abgegangen seien[39]). Manches kommt auf die Rechnung des Schul- und Wissensstolzes Roberts, den er wohl aus dem Umgang mit Abälard geerbt hat, wenn er z. B. den Satz aufstellt: Indubitanter ergo tenendum est nullum utilem esse in lectione qui in sententiarum non valet discussione[40]), wo er durchblicken läßt, daß er die Gegner, welche er kritisiert, mögen sie vollkommene Glossensammler sein, doch für mindere Sententiarier und Lehrer hält, weil sie mindere Dialektiker und Diskutenten sind. Welche umfassende, gediegene Bildung hatte denn auch der Lombarde in das Lehramt nach Paris mitgebracht? Er[41]) kam aus Italien mit Empfehlungen des Bischofs von Lucca, die ihn der Obsorge Bernhards von Clairvaux anheimgaben, aber mit kurz zugemessenem Studienurlaub. Er war schon ein erwachsener Mann, vielleicht selbst Lehrer, im Munde Bernhards venerabilis. Die Chronologie ist noch nicht festgelegt, nach Seeberg 1130—35[42]), neuestens nach

38) Grabmann S. 345 Anm. 3.
39) Eb. S. 344 Anm. 1.
40) S. 345 Anm. 3.
41) Art. Petrus Lombardus (R. Seeberg) in Haucks Realencyklopädie s. h. v.; von Briefen des Bischofs von Lucca ist in der betreffenden Quellenstelle im Briefe Bernhards an Abt Gilduin von St. Viktor nicht die Rede (ep. 410, Pl. 182, 618).
42) E. Vacandard, Leben des hl. Bernard von Clairvaux, übers. von M. Sierp, 2 (1898) S. 123 Anm. 4. Bernhard war in Lucca 1137. Vgl. die Bemerkung H. Denifles, Abaelards Sentenzen, Archiv 1 S. 610 Anm. 2. Venerabiles sind nach dem Sprachgebrauch der Hist. pontif. (p. 522 Arndt Monum. german., Script. 20) Männer in hervorragender Stellung: venerabiles viri qui *opinione litterarum* et auctoritate religionis vel officii ceteris preeminebant; es sind hier lauter Erzbischöfe, Äbte, der Archidiakon von Châlons, Thomas Becket usw. aufgezählt. Es ist keine Personalschätzung, wie De Ghellinck meint (p. 817 note 1), sondern mehr Amtstitel. Trotzdem mit Ch. H. Harkins (Studies in the Hist. of Med. Science [1924] p. 318) zur Erklärung von: venerabili viro magistro nostro Guillelmo R. zu sagen: The titles: donnus and: venerabilis vir would seem to indicate that he was a bishop or an abbot, ist irrig.

De Ghellinck 1136—39. In Italien hatte er vielleicht die Schule von Bologna besucht, an der der Meister Roland, ein Schüler Abälards, wirkte; der Ruf der Schulen Franciens war schon längst über die Alpen gedrungen. Petrus, vielleicht schon in kirchlicher Stellung, ging zuerst nach Reims [43]; ob aus eigenem Antrieb oder über Wunsch des Bischofs von Lucca, die Schule von Laon aufzusuchen, oder Bernhards, der seiner ganzen Überzeugung nach auf der Seite der Schule Anselms von Laon stehen mußte [44], läßt sich heute schwer mehr sagen. Das war zur Zeit, als Alberich, Anselms Schüler, als Meister der Domschule vorstand [45]; ihm hatte der Abt von Clairvaux in dem Briefe, den er in Sachen seiner Wahl zum Bischof von Châlons an Honorius II. geschrieben [46], das Zeugnis gegeben: Ich habe ihn als einen Mann von gesundem, rechtem Glauben und gesunder, rechter Lehre kennengelernt. So hat es Bernhard freilich gerne gesehen, daß sein Schutzbefohlener zu Alberich, der damals allein noch die unmittelbare Tradition des Altmeisters von Laon darstellte, in die Schule ging. Von Reims wandte sich Petrus dann nach dem Pariser Platz [47]. Bernhard schickte ihn in die Abtei St. Viktor. In Paris fand er die theologischen und philosophischen Größen der Zeit, Abälard [48], Gilbert de la Porrée [49], Hugo von St. Viktor [50]. Die

---

Seeberg beruft sich auf den Vorfall mit der Mutter des Lombarden (vgl. dazu De Ghellinck, l. c. p. 129 note 1); derselbe, La carrière de Pierre Lombard (Rev. d'hist. eccl. 27 [1931] 792 ff.)

43) Das wissen wir aus dem Briefe Bernhards: quamdiu Remis moratus est.

44) Siehe Bernhards Auslassung gegen Abälard bei Vacandard, a. a. O. S. 150: „Er versetzt die von unseren Vätern angenommenen Grenzen, indem er die erhabensten Fragen der Offenbarung zur Sprache bringt" (aus dem Tract. de err. Abael.).

45) Er wurde Erzbischof von Bourges im Jahre 1136—41 (Gallia christ. 2, 49). Vgl. den Artikel Albéric de Reims (A. Noyon) in A. Baudrillarts Dictionnaire d'hist. et de géographie ecclésiastique (1909) s. h. v.

46) Gallia christiana 9, 878 E: hominem sanae fidei et doctrinae.

47) Er war schon in Paris: Nunc commorantem Parisius, als Bernhard dem Abt von St. Viktor schreibt, gegen 1139 (Vacandard, a. a. O., S. 123, 615). Gilduin, der Nachfolger Wilhelms v. Champeaux, und erster Abt seit 1114 (Gallia christ. 7, 658). Bernhard empfiehlt ihn wahrscheinlich als Kleriker zu den Chorherren.

48) Johann v. Salisbury studierte bei ihm die Anfangsgründe der Dialektik i. J. 1136/37 [Metalog. 2, 10 (867)]; C. Schaarschmidt, Johannes Saresber. (1862) S. 13.

Anregungen, die er von Alberich empfangen, standen nicht in der Linie jenes ersten; auch stand seine Vorbildung und dialektische Schulung, die er von Italien mitgebracht, kaum auf jener Höhe der Vollendung, welche in dessen Schulen erreicht war, und welche Robert von Melun verlangte. Trotzdem setzte er sich zu den Füßen der Größten, aber bald gewahrten Lehrer wie Studenten, daß der Lombarde Petrus nicht ganz nachkam. Er ist ein Naturlogiker, gibt ihm Johann von Cornwall [51]) das Zeugnis, aber kein zünftiger disputator. Petrus Lombardus beanspruchte auch selbst nicht die Palme der dialektischen Gewandtheit; aber er wußte sich zu trösten, daß er dadurch auch die Gefahren vermied [52]); er wollte Maß halten und ein Gemäßigter

49) Cherval, Les écoles de Chartres (1895) 165; in der Metamorphosis Goliae: Et hic praesul praesulum stat Pictaviensis (Th. Wright, The Latin poems commonly attributed to Walter Mapes, London 1841, p. 28). Doch heißt es ebenda: Et professi plurimi sunt Abaielardum. Es ist offenbar von lauter Lehrern die Rede, nicht von disciples d'Abélard, Ive et Bernard de Tours, wie Clerval p. 247 will: Quorum opobalsamum spirat os et nardum; vidimus und professi sunt stehen parallel. Den Gilbert fand auch Johann v. Salisbury, als er nach dreijähriger Abwesenheit nach Paris zurückkehrte, zu seiner Freude, nachdem er ihn bisher nicht hatte erreichen können. Das ist der philologisch richtige Sinn des Satzes: Reversus itaque in fine triennii (vgl. L. Doederlein, Handb. d. lat. Synonymik [1849²] S. 122; H. Menge, Lat. Synonymik [1882] S. 37, *reperi* magistrum Gilbertum ipsumque audivi, und nicht, wie Schaarschmidt meint (S. 22) und ihm nach R. L. Poole: „(nach Paris) zurückgekehrt fand ich Gilbert wieder (again), nämlich den vor ihm nach Paris übersiedelten Gilbert, den er von Chartres her bereits kannte." Um dieser irrigen Übersetzung willen ging Schaarschmidt suchen, um die beiden schon früher in Chartres zusammenzubringen. Es ist mißlich, wenn Leute Geschichte schreiben wollen, aber der Kenntnis der lateinischen Sprache nicht hinreichend mächtig sind, um die Quellen richtig auslegen und verstehen zu können. 50) Hugo Meister in St. Viktor 1133—1141.

51) Das Zeugnis ist wenig ehrend für den Lombarden: librum illum (d. h. die Theologia des magister Petrus Abaelardus) frequenter prae manibus habebat, et *forte minus diligenter singula perscrutans, ut qui ex usu magis quam ex arte disputandi peritiam haberet,* falli poterat (Eulogium c. 3, Pl. 199, 1052 D, 1053 A). Die Erklärung Seebergs, daß die Phrase: librum illum frequenter prae manibus habebat eine persönliche Beziehung zu Abälard nicht verlangt (zit. Art. S. 631), mag wahr sein; wir haben aber doch die eigene Versicherung des Lombarden durch Johann v. Cornwall aufbewahrt: protestatus est, quod haec non esset assertio sua, sed opinio sola, quam a magistro acceperat. Das kann kaum von bloßer Lektüre gelten, die schlichte Rückerinnerung an den „Meister".

52) Aditum demonstrandae veritatis complexi, nec periculo impiae professionis incerti (ich halte diese Lesart für die bessere gegenüber

sein. Trotzdem gelangte er an der Domschule zum Lehramt und zur Vorstandschaft.

Zuerst schrieb er 1142/43[53]) seine Katenen zum Psalterium und zu den Paulinen nach der Methode, gegen die Robert von Melun hernach seine Kritik ansetzte; dann nahm er eine höhere Aufgabe in Angriff, ardua scandere, theologicarum inquisitionum abdita aperire, die Sentenzen; um 1150[54]) übergab er sein Werk mit vier Büchern der Öffentlichkeit. Von diesem Gange, den des Lombarden wissenschaftliches Tun nahm, mochte Roberts Spott[55]) gesagt gewesen sein: die ac nocte absque ulla intermissione lectioni instant atque utriusque testamenti paginam transcurrunt eorumque expositiones a principio usque ad finem crebro revolvunt, a minimis inchoantes, sine mora[56]) ad summos, utpote nullum obstaculum invenientes, conscendunt[57]).

---

der in der recensio Quaracchi angenommenen: inserti), temperato inter utrumque moderamine utentes. Anstatt konkret an den Prolog in seiner allgemeinen Charakteristik der Stellung des Lombarden zur Philosophie sich zu halten, bietet J. Espenberger mit seinen eigenen Worten nur Gemindertes. Die Frage, welcher Schule er zuzuweisen sei, wird in diesen Untersuchungen berührt. Von Gilbert her kennt er den Hilarius v. Poitiers. Daß er fast in Augustin aufging, hatte er von Hugo v. St. Viktor und dessen Schule (J. Espenberger, D. Philosophie d. Petrus Lombardus [1901] S. 1 ff.) und richtiger von Alberich von Reims und der Schule von Laon. Treffender charakterisiert ihn M. de Wulf (Gesch. d. m.a. Philosophie, übers. v. R. Eisler [1913] S. 187).

53) De Ghellinck l. c. p. 127 note 5.

54) Eb. p. 130.

55) Grabmann, S. 343 Anm. 3.

56) Petrus Lombardus scheint in der Tat in Paris schnelle Karriere gemacht zu haben. J. Espenberger, De Wulf, H. Buchberger (Kirchl. Handlexikon s. h. v.) lassen ihn schon um 1140 Professor an der Domschule sein, im Zusammenhang mit der Abfassung der Katenenwerke, die nach Espenberger (a. a. O. S. 1 Anm. 2) in das Jahr 1140 fällt. Es freut mich, daß E. unter Berufung auf den Aufsatz Denifles, Quel livre servait de base usw. den Zusammenhang mit dem späteren Unterrichtsbetrieb herstellt; aber in seinem Argument beweist es allerdings nichts, weil er diesen Zusammenhang nicht ersichtlich macht. De Ghellinck schiebt diese exegetischen Arbeiten etwas hinaus, wahrscheinlich mit Recht in die Zeit 1142/43. Petrus war, wie es scheint, damals noch nicht magister; denn es ist doch auffallend, daß Gerhoh v. Reichersperg in der Reihe magister Anselmus et magister Gillibertus novissime Petrus Longobardus dem letzteren den Titel nicht gibt, den zwei vorausgehenden aber wohl trotz der generellen Einleitung magnos quoque magistros, außer man interpungiert anders als De Ghellinck, der doch zu leicht sich beruhigt (La carrière l. c. p. 807 note 5). 1148 erscheint Petrus Lombardus schon als magister. Auffallend ist es, daß er, wenn er an der Domschule schon lange Zeit Schule hielt, im Domkapitel

Petrus Lombardus selbst hat den Prolog zu seinem Sentenzenwerk und auch dieses selbst sehr polemisch gestimmt; denn nachdem er das hohe spekulativ-theologische Ziel, das er sich gesteckt, und den didaktischen Zweck angegeben, läßt er sofort eine Auseinandersetzung mit den aemuli, d. h. mit den zünftigen Nebenbuhlern folgen; wendet da abwechselnd das Thema verum, veritas — placitum, placentia, objektive Wahrheit und subjektive Anschauung und Auffassung[58]) herum und steigert seine Entgegnung bis zum Gipfel der charakteristischen Kritik: auriumque pruriginem, suo novello sui desiderii dogmate aliis ingerentes, qui contentioni studentes, contra veritatem sine foedere bellant. Wer hat sich damals mehr mit dem Schlagwort Wahrheitserkenntnis zugute getan als Abälard und sie betont und gefordert im Gegensatz zur repristinierenden Methode der Väterlehre? Wer hat mehr die Jugend begeistert und entzündet als Abälard mit seiner Losung: Dialektik? Wer ist kläglicher in seinem privaten Leben und in seinen öffentlichen Lehren gescheitert als Abälard? Wer werden also die aemuli sein, mit denen der Lombarde sich auseinandersetzt? Es war die rationalistische Zeitströmung in ihrer weitesten Umfassung und Auswirkung in ihren damaligen Vertretern. Da Wilhelm v. St. Thierry, der Freund Bernhards v. Clairvaux, von Abälard schreibt: novae eius sententiae de fide et nova dogmata[59]), so wird

noch kein Benefiz erhalten konnte. Es fragt sich, ob er vielleicht Nebenlehrer war. Wem der Lombarde sein Glück zu verdanken hatte, ist mir vorderhand nicht klar; ich vermute, dem mächtigen Ansehen seines Gönners, des Abtes Bernhard v. Clairvaux, der ihn in Paris eingeführt hatte wie den Robertus Pullus. Vgl. meine Kritik in den Recherches de théologie 4 (1932) p. 159 note 114. In diese Richtung weist der Zusammenhang hin, den Johannes von Salisbury in der Hist. pontif. (MG, SS. 20, 522) zwischen der feindseligen Haltung des Lombarden gegen Gilbert de la Porrée und dem Verhältnis Bernhards zu diesem herstellt: Incertum habeo an zelo fidei, an emulatione nominis clarioris et meriti, an ut sic promererentur (Petrus Lombardus ... et Robertus de Meliduno) abbatem, cuius tunc summa erat auctoritas. Denifle (Archiv 1 S. 610 Anm. 3) täuscht sich, wenn er da sagt: Der Lombarde und Robert v. Melun werden [da] nur als scolares mag. Gisleberti angeführt; es heißt vielmehr: magistri quoque scolares, das ist wohl ein Begriff, und bedeutet offenbar den aktiven magister, der zur Schule in Beziehung steht, nicht Scholaren, Studenten, Schüler.

57) Vgl. Grabmann, S. 344, Anm. 1.

58) Aliud aliis aut videtur aut complacet.

59) Ep. 326 int. ep. S. Bern. (Pl. 182, 531 B).

auch das novellum dogma des Petrus Lombardus zuerst ihm gelten. Zu beachten ist, daß Petrus Lombardus für die Sucht (sui desiderii) der Abälardianer und im allgemeinen der Dialektiker[60]), durch neuartige Fragen aufzufallen, einen ähnlichen Ausdruck hat (aurium prurigo) wie Robert von Melun für das recitandi studium, nämlich den diabolischen Kitzel, der in die ganze Schweineherde der Anselmianer gefahren (porcorum prurigo). — Hieraus leitet er charakteristisch die Aufgabe seines eigenen Sentenzenwerkes ab, horum igitur et Deo odibilem ecclesiam evertere atque ora opilare ... et lucernam veritatis in candelabro exaltare, und die sachliche Einrichtung desselben, die Beweis- und Erkenntnisquellen, testimonia veritatis in aeternum fundata, und die Methode der Behandlung, das von alters her überlieferte bewährte Verfahren[61]) der kirchlichen Lehrer, der „Größeren", wie der Lombarde charakteristisch sagt, unter maßvoller Anwendung der Dialektik, und endlich die formelle Gestaltung, eine knappe Zusammenfassung der Väterlehre unter wörtlicher Anführung von Aussprüchen. Was das bedeutete, wenn der Lombarde von den maiorum exempla doctrinaque sprach, war jedem klar, da er wußte, daß dieser von

60) Adam, Guillaume de St. Th. Thèse Lyon 1923, p. 64, 92.

61) Maiorum exempla doctrinamque reperies. Über diesen Begriff maiores in der Schule des Lombarden bei Petrus v. Poitiers s. Grabmann, S. 512 Anm. 1; in den Quaestiones super epist. Pauli, Denifle, D. Schriftausleger, S. 66 Anmerkung. Doch scheint mir z. B. der Sprachgebrauch des Johannes v. Salisbury im Metalog. 2, 10 (867 D), wo er seine Lehrer Alberich und Robert v. Melun kritisiert: magni praeclarique viri in studiis physicis (wohl zu lesen: philosophicis) enituissent, si de magno literarum niterentur fundamento, si tantum institissent vestigiis *maiorum*, quantum suis applaudebant inventis, wenn sie ausgebreitetere Kenntnisse der antiken Philosophie sich angeeignet hätten, mit ihrer Wissenschaft in innigere Fühlung mit den Leistungen der Philosophen getreten wären, würden auch sie selbst mehr geleistet haben — dieses Urteil Johanns steht im Zusammenhang mit dem hier herrschenden übergeordneten Gesichtspunkt (s. ob. Anm. 49) —, darauf hinzuweisen, daß es sich nicht um die unmittelbaren Lehrer, sondern um die authentischen, die maßgebenden, handelt: hier die antiken Philosophen, dort die Kirchenväter. Es kommt also das Moment der wahren, eigentlichen auctoritas wieder zur Geltung. Der Ausdruck in den Quaestiones super epist. Pauli: in sacramentis enim et sententiis *maiorum* bezeichnet nicht direkt „das in Pariser Schulen bereits gebrauchte Sentenzenbuch des Lombardus", wie Denifle (a. a. O.) meint, wenn auch „ein älteres Sentenzenbuch den Vorlesungen vor den Zuhörern zugrunde lag" als Text- und Lehrbuch.

Reims, der Schule Alberichs, kam und in Paris an der Domschule durch Gilbert teilweise wieder in die Linie Anselms von Laon trat. So hat Petrus Lombardus den Gegnern im Gelehrtenstande nichts nachgesehen, sondern sie mit scharf schneidenden Ausdrücken gekennzeichnet, mit grellen Farben gemalt; wie auf der anderen Seite Robert von Melun sein Mißfallen besonders demselben und seiner Schule kundgetan, das erkennt man an der Länge seiner Kritik, Zerkleinerung und Zerfaserung.

Robert von Melun hat aber noch an etwas sich zu reiben [62]), an dem Stile und der ästhetischen Geschmacksrichtung vieler Lehrer, der Grammatiker, ihrer feinen subtilen Sprache einerseits [63]), andererseits ihrem blühenden gehobenen Stil [64]), also an dem herrschenden Kult der Sprache. Obwohl er feststellen muß, daß sehr viele dem guten Geschmacke an einer schönen Schreibweise huldigen, tadelt er doch, daß dies für Lehrer der hl. Schrift, die wesentlich sachlich und nicht ästhetisch gerichtet ist, sich nicht gezieme [65]) in einer Zeit, wo die Verbesserung des Unterrichtswesens, der Aufschwung der Studien, die Wiederbelebung des Klassizismus das Interesse weiter Kreise antiker Sprache und Literatur wieder zugewandt hatten! Robert von Melun nahm sonach etwas von dem Geiste der Cornifizier in sich auf, denen die Renaissance der Antike und die damit zusammenhängende Pflege des Geschmackes an der Schönheit der lateinischen Diktion, kurz ein eigenes philologisches Studium Gegenstand des Mißfallens und der Abneigung war. Ich erwähne dies hier nicht, weil der Tadel wieder die Schule und Richtung Anselms von Laon, nämlich Petrus Lombardus, traf; im Gegenteil hätte Anselm nach seiner ganzen Art der Kritik Roberts

62) Grabmann S. 349—53 in den Anmerkungen.

63) Grabmann S. 351 Anm. 1: fere omnium huius temporis doctorum singulare studium est, ut in verbis quadam subtilitate sapientiae sint sapientes et quadam concinnitatis ornatu delectabiles. Dies wird z. B. dem Grammatiker Adam v. Petit-Pont nachgesagt (M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. MA. [1931] S. 202 ff.).

64) Eine duftende Vorstellung gibt die Metamorphosis Goliae: (vidimus) Helyam Petrum et Bernardum [Silvester], quorum opobalsamum spirat os et nardum. Vgl. Joh. Sar. Enth. De Melidunensibus v. 111—12 (Pl. 199, 967 D).

65) Grabmann eb.: qui in scripturis. quod utile est consequi studebit; 353 Anm. 3.

nicht allein in diesem Punkte zugestimmt, sondern auch in der Bestimmung, daß die artes liberales für den Christen ihren Zweck und ihr Maß in der hl. Schrift haben [66]); sondern um der Vollständigkeit des Bildes wegen, das Robert von Melun auf das Pergament hinzeichnet. Philologie in weitem umfassendem Maßstabe betrieben damals die Meister aus der Schule von Chartres, zuerst Bernhard, dann sein Bruder Theodorich, Wilhelm von Conches, die ihre Tätigkeit nach Paris verlegten, die Grammatiker an den Pariser Schulen und die Schule von Orléans. Ein Typus dieser Freunde des ästhetischen Geschmackes und der literarischen Schöngeisterei war Johannes von Salisbury; in welch weitem Umfange er die lateinischen antiken Schriftsteller kennengelernt und herangezogen, zeigt ein Blick in die Prolegomena von C. C. J. Webbs Ausgabe seiner Schrift Polycraticus [67]). Derselbe Johannes von Salisbury war übrigens mit den Besten der Zeit wie Hugo von St. Viktor, einer von jenen, welche der literarischen Mode huldigten, die lateinische Diktion mit griechisch klingenden Brocken aufzuputzen, die eigenen schriftstellerischen Erzeugnisse mit griechischen Lehnworten zu betiteln und so leuchtender, anziehender zu machen; er sagt und gebraucht: Polycraticus, Metalogicus, Entheticus [68]). Es ist eine Erscheinung, die teilweise mit dem seit dem 11. Jahrhundert in Frankreich dem Griechentum auf mancherlei Gebieten wieder zugewandten Interesse zusammenhängt. Doch ist es nicht notwendig so weit zu gehen; im Lateinischen selbst bei den Besten war das Beispiel zur Nachahmung vorgegeben, wenn Ovid sein literarisches Erzeugnis mit dem griechischen Titel: Metamorphoseon ll. XV herausgibt. Wir haben da ein Kapitel zum Fremdwörtergebrauch und es ist das wohl eine allgemeine kulturgeschichtliche Erscheinung. Wie man diesen Unfug heute tadelt, so hat es auch Robert von Melun mit Recht getan.

66) Grabmann S. 333 Anm. 1: Eam (divine scripture doctrinam) quippe solam artes liberales habent dominam, ei subiectionis debito famulantur, eius lege astringuntur, quam quando transgrediuntur, aut perniciose aut cum nulla utilitate, famulantur.

67) Oxford 1909.

68) Vgl. A. Hofmeister, Stud. über Otto v. Freising, Neu. Arch. 37 (1912) S. 202 f., 660 f. Ich erinnere, weil am Platze, an den Titel des großen Werkes des Johannes Eriugena: perifision.

Wie sich zeigt, hat Robert mit seinen Kollegen vom Gelehrtenstande eine lange und genaue Abrechnung gehalten, besonders stark eifernd mit jenen, die ihre Aufgabe im Unterricht der biblischen Exegese darin sahen, die bei den Kirchenvätern gesammelten Erklärungen, Glossen, vom Katheder herunterzusagen und vorzutragen, das recitandi studium; die deshalb den Namen der recitatores erhielten, eine Bezeichnung, welche aber keineswegs als eine ursprüngliche und eigene anzusehen ist, sondern von der ähnlichen Rezitation der hl. Schrift bei der Liturgie oder von wissenschaftlichen, poetischen Werken seitens der Autoren oder Schauspieler übertragen war [69]). Dies muß festgestellt sein, daß diese recitatio eine Art Lehrvortrag war, docendi genus. Diese Bezeichnung wird nicht allein von Robert v. Melun gebraucht, sondern findet sich auch bei Gilbert de la Porrée, der in der Vorrede zu seinem Boethiuskommentar dieses docendi genus als eine Art der lectio erklärt [70]). Robert v. Melun, in manchen wichtigen Punkten seiner Wissenschaft, wie hier in dieser methodischen Frage, gleicher Gesinnung mit jenem, wenn nicht auch dessen unmittelbarer Schüler, erklärt dasselbe im Prolog zu seinen Sentenzen. Jener erwähnt es unter den Arten des exegetischen Verfahrens, kritisiert es aber nicht abfällig, achtet also die Absicht, welche sein Meister Anselm von Laon damit verband; für sich entscheidet er sich freilich für die Methode des interpres, seine innerste Art zieht ihn zur schwierigeren Aufgabe, das Verständnis des Schriftwortes voll und ganz zu erfassen; dieser hat es aber auf das recitandi studium besonders scharf, er motiviert seine Kritik mit Bestimmungen der zeitlichen Verhältnisse dieses genus docendi. Das zuerst und das zuletzt kritisierte genus, zu ausführlich oder zu kurz vorzutragen oder mit Betonung der sprachlich-stilistischen Außenseite, mochte ihm anstößig vorkommen, aber sie waren doch mehr die

69) Grabmann S. 342 Anm. 1 a. E.: recitatorem fore habendum (usus communis) statuit qui in tali facultate (scriptorum recitationis) ceteris prevaluit. Vgl. Georges, Ausführl. lat.-deutsch. Handwörterbuch s. h. v. recitatio — recitator: Vorlesen von Dokumenten bei gerichtlichen Handlungen, der Eidesformel, selbstgeschaffener wissenschaftlicher Werke vor Kennern und Freunden; aus dem Kopfe hersagen, vortragen vom Schauspieler. Das Wort ist durchaus klassisch.

70) Eb. S. 15 Anm. 2; 339 Anm. 1; 342 Anm. 1; 344 Anm. 2.

nebensächliche Zutat. Aber dem zweiten, dem recitandi studium, macht er das Bürgerrecht in der Schule streitig, weil es das Wesen der Lehrtätigkeit trifft[71]); er stellt sich ihm entgegen, weil es erst neulich hervortrat, eine Neuerung bedeutet, novum docendi genus. Weder das erste noch das letzte nennt er ausdrücklich eine „neue Art zu lehren"; die synthetisch-systematische Art der Sentenzen findet er sogar schon bei den Kirchenvätern gepflegt[72]). Wie und warum kann es Robert eine „Neuheit", eine „Neuerung" nennen? Ist es zu seiner Lebenszeit emporgekommen? Er gibt sogar noch eine genauere Bestimmung: novum docendi genus nuper exortum, es ist erst kürzlich entstanden. Haben sich die Tatsachen alle, die er anführt, vor seinen Augen abgespielt? Er war Zeuge davon, daß das Glossenverfahren beim exegetischen Unterricht an einem bestimmten Platze, sagen wir an der Pariser Domschule, die herrschende, ja vorherrschende, mit Sorgfalt gepflegte, gehütete, abgöttisch verehrte, gepriesene Methode war, er hat sie selbst durchmachen, die Mühe übernehmen müssen, durch den Wald der Glossen sich durchzuarbeiten[73]), allerdings nur in gewissen Kreisen, bei der großen Masse[74]), bei dem gewöhnlichen Durchschnitts-Schulpublikum der Studenten und Lehrer, fügt Robert sogleich bei, scheidend zwischen der Masse und den Besseren, der plebs und den Edlen, den groben Essern und den Feinschmeckern, den Oberflächlichen und den tieferen philosophischen Köpfen, scheidend dementsprechend am Gegenstand zwischen dem, was am Tage und den Blikken aller nahe liegt, und dem Tieferliegenden, was eines streng wis-

71) Eb. S. 343 Anm. 1.
72) Eb. S. 354 Anm. 1.
73) Eb. S. 342 Anm. 1: Nam circa ea quae plana sunt et fere omnibus patent, die ac nocte *invigilamus*.
74) Eb.: recitandi studium *populari favore* quorundam . . . immoderate elevatum. Es ist nicht subjektiv eine populäre Gunst der Gewissen, welche sie der Rezitationsmethode zuwenden, sondern objektiv die populäre Gunst, die sich ihnen eben wegen dieser ihrer Methode zuwandte, so daß die quidam ganz bestimmte Namen sind, die Robert v. Melun im Auge hat, aber nicht nennen will (Anselm v. Laon bis Petrus Lombardus); der Pluralgenitiv quorundam dürfte also zur literarischen Sitte der älteren Zeit gehören, in Zitaten und Polemik nicht den Namen zu schreiben, sondern das Indefinitpronomen quidam (vgl. Recherches de théologie anc. et méd. 2 [1930] p. 78); S. 349 Anm. 1: Eas (glossas) . . . *nonnullorum favor* scolarium ita attollit.

senschaftlichen Studiums wert ist. Im Licht der Entwicklung und der Ausführung im Prolog, der aufgestellten methodischen Grundsätze ist es klar, daß Robert sich selbst meint und seine Schule, seine Lehrer und Freunde, die er selbstbewußt abscheidet von den anderen, wie jener Pharisäer im Evangelium, welcher Gott dankt, daß er nicht so ist wie die anderen [75]). Es fällt an dem Bilde der demokratische Zug auf, als ob durch die Masse die glossierende Exegese eine solche Bedeutung hätte erlangen können, und doch ist das Motiv aus dem warmen Leben der Zeit genommen. Die Scharen der Studenten waren in Frankreich eine Macht geworden; ich denke da nicht an die Lebensverhältnisse der Lehrer, denen, abgesehen von den bepfründeten Meistern der Dom- und Abteischulen, vielfach ein Schicksal zufiel, ähnlich wie heute den Privatdozenten, sowie sie abhängig waren von Gunst und Gefallen der Studenten [76]); ich weise hin auf die Bewegung der Cornifizier, die, zwar nicht jeglicher Bildung, aber doch reiner, lauterer Gelehrsamkeit abhold und feind, einen klassischen Philologen wie Wilhelm von Conches und einen Philosophen wie Richard von Coutances zur Niederlegung des Lehramtes brachten und manche Lehrer zwangen, ihnen zu Willen zu sein, so und so lange zu lehren, wie sie wollten [77]), die

---

75) Luc. 18, 11.

76) Robert, Les écoles et l'enseignement de théologie (1909), p. 34 suiv.; Vita Adalberti II. Mogunt. p. 592 (Jaffé, Bibl. rer. germ. 3); Wilhelm v. Conches, Philosophia mundi, 4, praef.: Quae igitur studii reliqua libertas sperari possit, cum magistros discipulorum palpones, discipulos magistrorum iudices, legemque loquendi et tacendi imponentes, cognoscamus (Pl. 172, 83 D).

77) Die Hauptquelle ist Joh. Salisberiens., Metalog. 1, 2—4; 5 ss. Den Höhepunkt erreichte die Bewegung mit dem Rücktritt Wilhelms v. Conches und Richards Episcopus um 1140 (Metalog. 1, 24), nachdem schon vorher ihr Hörsaal fast leer geworden. Die widerhaarigen Elemente der Cornifizier zogen aus Paris ab und wandten sich der Praxis zu; der Widerstand gegen den Klassizismus nistete sich in den reformierten Orden ein und ließ nur mehr aus den Klöstern sich vernehmen. Johannes redet da, was er am eigenen Leib fühlte. Das Schicksal eines Wilhelm v. Conches und Richard Episcopus scheint auch jener Bernardus erfahren zu haben, den die Metamorphosis Goliae in der Gesellschaft der anderen Lehrer vorführt und den ihr Verfasser in Paris kennenlernte: Celebrem theologum vidimus Lombardum | cum Ivone, Helyam Petrum et Bernardum, | Quorum opobalsamum spirat os et nardum (Th. Wright, The lat. poems attrib. to W. Map, p. 28). Fast jeder der angeführten Lehrer wird in seiner Eigenart charakterisiert, unmittelbar

mithin eine Zeitlang in der Bewegung der Geister und der Kulturwelt geradezu bestimmend und ausschlaggebend waren. So hat die Motivierung eines Gegners des Glossenverfahrens nicht die Unwahrscheinlichkeit der Entstellung oder Übertreibung gegen sich, zumal dasselbe mit seinen vorgearbeiteten Exzerpten immerhin handlich und bequem war. Es ist aber trotzdem eine Frage, worin die Ursache und der Grund jenes Ansehens zu suchen sei, das Robert von seinen methodischen Grundsätzen

---

vorher Petrus Lombardus als gefeierter Theologe. Denifle hat zwar recht (Abälards Sentenzen, a. a. O. S. 605), wenn er die Übertreibung B. Hauréaus: le plus célèbre des théologiens (Sur quelques maîtres du XIIe s. à l'occasion d'une prose latine publiée par Th. Wright, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 28/2, Paris 1876 p. 231) zurückweist, aber mit dem noch größeren Unsinn weiß er sich nicht zu helfen (S. 616): Remarquons, en outre, qu'il (Pierre le Lombard) est ici rangé parmi les sectateurs de Pierre Abélard: Et professi plurimi sunt Abaielardum, worüber ich mich schon früher mit A. Clerval auseinandersetzte. Der „gefeierte Theologe" ist eben ein Bericht, in der Tat wörtlich zu nehmen, wie der: Et hic praesul praesulum stat Pictaviensis (p. 28). Wenn ich nun unsere Charakteristik der Lehrer neben Petrus recht verstehe: Quorum opobalsamum spirat *os* et nardum, so waren sie alle zwei Lehrer der schönen und kunstvollen Sprachform, etwa Grammatik, Rhetorik, Poetik; von Petrus Helias wissen wir es sicher durch Johannes v. Salisbury, den die Vorträge desselben über Rhetorik besser befriedigten als diejenigen des Theoderich v. Chartres. Den Ivo weist zwar Clerval als den späteren Domdekan von Chartres nach, aber über die Disziplinen, welche er als Lehrer vertreten haben mochte, sagt er uns nichts, außer daß er in einem necrologium als Mann großen Wissens und in der Titelminiatur eines Gilbertus-Codex als Lieblingsschüler des großen Denkers gepriesen wird, in der Überlieferung des Petrus Cantor aber als Feind des kanonistischen Rechtes erscheint (Clerval, l. c. p. 177 et suiv., 270; Denifle, D. abendl. Schriftausleger S. 345; Petrus Cantor, Verb. abbrev., Pl. 205, 164: ohne weiteren Zusammenhang, bloß [librum decretorum] quasi vilem et inutilem, quia adeo mobilis est positiva iustitia). Wir könnten also den Ivo über Gilbert de la Porrée näher zu Petrus Lombardus rücken. Eines Bernhard erwähnt Johannes v. Salisbury unter seinen Lehrern nicht, die er doch mit sichtlicher Absicht genau ausführt; dies würde um so mehr auffallen, wenn der exundantissimus fons litterarum, Bernhard von Chartres, dabei gewesen wäre. Wenn ich nun sage, daß der Bernardus der Metamorphosis das Schicksal Wilhelms v. Conches geteilt habe, so bietet diese Quelle im Zusammenhang keine Bestätigung; diese meine Vermutung gehört vielmehr zur Streitfrage über die Bestimmung der historischen Persönlichkeit der überlieferten drei Namen: Bernhard v. Chartes, von Tours, von Quimper. Obwohl nun A. Clervals Untersuchungen und Darlegungen über diese Frage durch ihre Gediegenheit vorteilhaft sich auszeichnen und besser motiviert und dokumentiert sind, blieb B. Hauréau doch hartnäckig bei seinen Aufstellungen. Der Raummangel verbietet es mir, darauf einzugehen.

aus und nach dem in kritischer Hinsicht notorisch teilweise anfechtbaren Zustand dieser Glossen einerseits als bedauernswerte Unkenntnis, andererseits als verwerfliche Hartnäckigkeit wertet; einen Grad von Berechtigung billigt er ja dieser Methode zu, aber so, wie sie an der Pariser Domschule in Erscheinung trat, überschritt sie ihm alle Grenzen, jedes Maß und Ziel. Man muß sich vor Augen halten, daß nicht erst die Zeit Roberts sich daran machte, die exegetischen Sentenzen aus den Schriften der Kirchenväter zu exzerpieren und einzusammeln; vielmehr hatte sie dieselben als bereits vorhanden, vorgegeben, fertig überkommen und übernommen mit fast kanonischer Geltung; sonst hätte sie dieselben kaum mit solcher Scheu behandelt. Der Stammbaum der vorliegenden Glossen war auch gar nicht unbekannt, sondern bekannt genug; in der dem Robert von Auxerre zugeschriebenen Chronik [78]) ist dieselbe mit größter Sorgfalt notiert. Wenn aber die Kunde dieser Abstammung, welche über Gilbert de la Porrée auf den Meister von Laon zurückweist, in späteren Zeiten weiter weg noch so lebendig war, um wieviel mehr mußte sie ein halbes Jahrhundert früher an Ort und Stelle Robert von Melun gehabt haben, wenn sie auch der Probst Gerhoch von Reichersperg im Österreichischen um 1142/43 sich verschafft hatte. Immerhin ist es eine offene Frage, wieso Petrus Lombardus sich bewogen fühlte zur Bearbeitung und Erweiterung der Glosse Gilberts über den Psalter und die Paulinen und zur Verwertung beim Unterrichte; festzuhalten ist die Tatsache, daß dieser vor jenem den Lehrstuhl der Theologie in Paris innehatte und die Glossenmethode im Unterrichte anerkannte. Der Sinn der Worte Roberts: n o v u m docendi genus nuper exortum, immo puerile recitandi studium tritt schon jetzt mit hinreichender Klarheit heraus.

Wenn wir uns nun aber diesen Prolog Roberts näher besehen, so gelangen wir auch dahin, die Quelle genau kennenzulernen, aus denen er die Kenntnis über die Entstehung der Glossenmethode geschöpft haben könnte; wie nämlich nicht bei den zwei anderen Lehrmoden, die er kritisiert, so kritisiert er doch bei dieser Glossenmode mit dem Blick auf ihre Entstehung. Wenn

78) Siehe oben Anm. 16.

Robert nämlich im Prolog seines Sentenzenwerkes schreibt: novum docendi genus nuper exortum ... recitandi studium, populari favore quorumdam folia fructuum tegentia quaerentium immoderate elevatum, die Rezitiermethode, durch der großen Masse Gunst in übertriebener Weise emporgehoben, der sich gewisse Leute zuwenden, die Blätter, welche die Früchte bedecken, suchen, erinnert diese Charakteristik nicht genau an die Lebenserinnerungen Abälards, die Historia calamitatum, an jene Stelle dort im 3. Kapitel, wo dieser die Lehrmethode des Altmeisters Anselm von Laon so herb charakterisierte[79])? Er erzählt hier[79a]) den Vorfall an der Schule von Laon, der ihn zum Zusammenstoß und Bruch mit dem Meister Anselm brachte und in der Folge ihm die Interdizierung eintrug. Um sein Vorgehen zu beschönigen und zu rechtfertigen, schickt er fast zur Einleitung und Vorbereitung die Schilderung der Lehrmethode Anselms in der Theologie voraus, beschreibend den unbefriedigenden Eindruck und seine Enttäuschung in der Schule Anselms und, damit der Leser es ja glaube, malt Abälard anschaulich mit Absicht ausführlich mit eigentlichen und bildlichen Ausdrücken. Dem Meister Anselm, schreibt Abälard, ging der Ruf voraus, die größte Autorität in der Theologie zu sein. Doch was fand er, Abälard? Einen Greis, wie Abälard, dem noch die Jugend kraftvoll strotzte, hier so gerne sich ausdrückt. Das Ansehen, urteilt er, sei bei diesem die lange Praxis und sein Gedächtnis. „Zum Staunen sei er für die, welche zuhörten, eine Null aber für die, welche Fragen stellten. Die Worte hatte er in der Hand zum Staunen, aber die Anwendung, die er davon machte, war wenig wert und ohne Geist." Der Ausdruck: Worte, verba, ist hier nicht zu verstehen von solchen, die Anselm in Redefertigkeit selbst macht, sondern von solchen, die schon von anderen gemacht worden sind, die er im Laufe seiner langen Lehrpraxis seinem Gedächtnis eingeprägt hatte und im Vortrage hervorholte, also Zitate aus der exegetischen Literatur, kurz die Glosse Strabos und noch kürzer seine eigene Interlinearglosse. Diese „Worte" sind mithin prägnant zu verstehen, wie

79) S. oben Anm. 74.
79a) Pl. 178, 123 A B; vgl. 125 C; 141 A; 147 C; 148 A.

Abälard diesen Ausdruck selbst immer im Laufe seiner Lebenserinnerungen im gleichen Zusammenhange verstand. Seine Schüler und Anhänger verlangten von ihm einen Traktat über die göttliche Trinität nicht in positiver, sondern rationeller Methode mit der Motivierung, „Worte vorzutragen wäre überflüssig, denen das Verständnis nicht nachfolge". Auch auf dem Konzil von Soissons 1121, das gegen Abälard ging, spielten diese verba eine Rolle, indem dieser dem Magister Alberich der Domschule von Reims seine Verantwortung anbot, „Vernunftgründe"; Alberich aber entgegnete: „Wir sorgen hier nicht um die menschliche Vernunft oder unsern Sinn und Verständnis, sondern um Worte der Auktorität." Abälard gab wieder zurück, Alberich dürfe auf seinem Standpunkt nicht über den richtigen Sinn streiten, da er nur „Worte und nicht den Sinn" verlange. Alberich, der Schüler Anselms von Laon, sagte also ausdrücklich, „Worte", nämlich der „Auktorität", und s o l c h e „W o r t e" konnte hier daher auch Abälard nur verstanden haben und so auch in seinem Bericht über den Vortrag Anselms von Laon in dessen Schule, dessen Lehrmethode bestehe darin, die „Worte" der Auktorität, nämlich die Glossen, die er während seiner langen Lehrpraxis in seinem Gedächtnis aufgestapelt, herzusagen und seine Fertigkeit darin wäre wirklich zum Staunen. Dann kommt im Bericht Abälards die Bildersprache lebendig packend: Feuer in Rauchqualm ohne Licht; Baum in B l ä t t e r n ohne F r u c h t. So wären nach dem Zusammenhang die „Worte", welche Anselm von Laon im Lehrvortrage hervorbrachte, „B l ä t t e r" ohne Frucht; aber Vernunft, Fragen, Verständnis (ratio, quaestio, sensus): Licht und Frucht, und darnach im Bericht Roberts von Melun die quidam, die er im Auge hat, welche „Blätter, die die Früchte decken, suchen", Anselm von Laon und seine Schule und Schüler.

Es muß aber hierbei in Rechnung gezogen werden, daß dann Robert von Melun nicht eine ältere Schrift Abälards gelesen und benützt hätte, welche das Ereignis vor 40 Jahren schilderte, sondern die eigenen „Lebenserinnerungen" Abälards, welche damals, als Robert angligena, wie Johannes von Salisbury sagt [80]),

80) Metalog. 2, 10 (ib. 199, 867 C).

auf dem Festland in Frankreich studierte [81]) und lehrte [82]), eben

81) Wenn Robert, als er um 1120 (Dictionary of National Biography 16 [Art. Kingsford] p. 1252: He was for a time a pupil of Abelard) nach Frankreich zu den höheren Studien zog, Abälard aufgesucht hätte, müßte das dort gewesen sein, wo dieser an der cella bei St. Denis mit Erlaubnis des Abtes seine Schule eröffnete und hielt, deren Methode er selbst so charakteristisch schildert (Pl. 178, 138 A); müßte Robert zu jenen Studenten gehört haben, die, ihren Meister kennend, ihn bewogen hätten, ihnen das zu bieten, was sie verlangten, nicht Worte und Zitate, sondern Verständnis (ib. 142 A), und wieder zu jenen, welche ihm treu geholfen hatten, den Paraklet zu bauen (c. 11, 159 f.); müßte Zeuge gewesen sein seiner Verurteilung zu Soissons 1121. Als dann Robert ohne Schule und Lehrer war, wohin wandte er sich? In Laon lehrte Radulph, der Bruder Anselms, zu diesem? Wir haben keine Nachricht. Vielleicht wollte er nicht als Schüler und Anhänger Abälards. Wohin wandte sich also Robert? Hugo v. St. Viktor war damals noch jung. Bestieg er mutig und kühn in Abälards Manier den Lehrstuhl? (F. Anders, D. Christologie des Robert v. Melun [1927] S. 111).

82) Der Bericht hört mit Robertus Pullus auf, den seine Berufung an die römische Kurie vor der Verunglimpfung durch die Kornifizier schützte: Robertus Pullus, cuius memoria bonis omnibus iucunda est, diceretur filius subiugalis, nisi sedi apostolicae deferretur, quae ipsum de doctore scholastico cancellarium fecit (Joh. v. Salisbury, Metalog. 1, 5, 833 A); Robertus Pullus, quem vita pariter et scientia commendabant (ib. 2, 10, 869 A). Die Zeit seiner Berufung nach Rom steht nach der heutigen Literatur noch nicht fest. H. Rashdall (Art. Pullen, Robert, in S. Lee's Dictionary of Nat. Biography s. h. v.): According to Ciaconius, R. P. was „called" to Rome by Innocent II († 1143); and was weated a cardinal by Coelestine II (26. 9. 1143 — 8. 3. 1144). This is probably correct ohne Nachweis. So auch die Artikel in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon², und Haucks Realencyklopädie. Siehe die Zusammenstellung der testimonia bei Migne Pl. 186, 634—40. Wenn Robert aber noch 1143 als Archidiakon von Rochester nachweisbar ist (Rashdall l. c.), dann kann er damals noch nicht nach Rom berufen gewesen sein. Es rückt also doch die bestimmte Angabe der Annales de Oseneia (Luard, Annales monastici, 4 p. 19 s.) in den Vordergrund, trotz Rashdall: less convincingly): Zum Jahre 1133: Mag. Robertus Pulein *scripturas divinas* quae in Anglia obsoluerant, apud Oxoniam legere coepit. Qui postea, cum ex doctrina eius ecclesia tam Anglicana quam Gallicana plurimum profecisset, a Papa Lucio II. vocatus et in cancellarium Sanctae Romanae ecclesiae promotus est. Vgl. H. Bresslau, Handbuch der Urkundenlehre, 1² (1912) S. 241. Sein Kardinalstitel als Unterschrift unter einer Urkunde Lucius' II., 4. 1. 1145 (Göttinger Gel. Nachr., phil.-hist. Kl. 1900, S. 40 n. 18: Lucius II., 12, 3, 1144—15. 2. 1145). Es stehen also fest die Jahre 1143/44 als Zeit der Berufung Roberts. Wichtiger ist es, seine Richtung und Schulzugehörigkeit zu bestimmen. Die älteren Literarhistoriker schicken ihn zur Ausbildung nach Paris; im Zusammenhang damit Schüler Wilhelms v. Champeaux und sogar Abälards soll er gewesen sein; dann unter König Heinrich I. († 1135) die hl. Schrift in Oxford gelehrt und dann nach Frankreich gegangen sein, wo er eben durch Johann v. Salisbury als Lehrer der Theologie nach Gilbert de la Porrée bezeugt ist. Sehr wichtig die bio-

erst abgefaßt war, in den ersten dreißiger Jahren. Die Worte

graphische Notiz eines allerdings ein Jahrhundert späteren Literarhistorikers Boston of Bury, Dictionary 2, p. 885) in seinem Schriftsteller-Katalog, ausgehoben bei H. Rashdall, The Universities of Europe, 2/2, Oxford 1895, pag. 335 note 1: Eodem anno (1133) venit Robertus cognomento Pullus *de civitate Exonia Oxenfordiam* ibique Scripturas divinas, que per idem tempus in Angliam absolutae erant, et scholasticis quippe neglectae fuerant, per quinquennium legit. Also über die Annales von Oseney hinaus hören wir, daß Robert von Exeter nach Oxford kam. Exonia, Exeter, an der Küste von Devon, Excestria, Exanceaster (Ul. Chevalier, Répertoire topo-bibliographique, s. h. v.; J. G. Th. Graesse, Orbis latinus[2] [1909], s. h. v.; Spruner-Menke, Handatlas f. d. Gesch. des MA.[3], Gotha 1880, Karte Nr. 60). Die theologische Richtung Roberts ist nun durch Wilhelm von St. Thierry in seiner Schrift contra capitula Gilberti bezeichnet, worin er Robert genau in die Linie der Schule von Laon stellt: Numquid non audientibus tam nova dogmata considerandum fuerat, quantos sapientes et litteratos viros non longe antehac habuisset ecclesia sanae opinionis et doctrinae, qui manifeste contraria senserant et docuerant? Dico autem insignes illos *Laudunenses Anselmum et Radulfum,* magistrum etiam *Albericum Remensem* ... et fidelissimum divini verbi tractatorem Hugonem de Sancto Victore, sed et *Robertum Pullum,* apostolicae sedis cancellarium (Pl. 185 A, 616 C; Kutter, W. v. St. Thierry [1898], S. 181; A. Adam, Guillaume de St. Thierry, Bourg 1923, p. 92); der Freund Bernh. v. Clairvaux beruft sich hier nur auf diese Theologen und reiht darunter Robert Pullus. Ein weiteres charakteristisches Moment für ihn ist, daß er, wie berichtet wird, das Studium der hl. Schrift in Oxford neu belebt habe. Das war nun aber gerade wieder für die Schule Anselms von Laon charakteristisch. Nun ist aber die merkwürdige Tatsache zu verzeichnen, daß noch zur Lebenszeit des großen Exegeten gerade in Exeter ein Schüler desselben mit dem gleichen Namen Robert Archidiakon war, der im Jahre 1113 die Absendung der Kirche von Laon mit der größten Freude aufnahm: Inde venimus ad *urbem quae dicitur Essecestra,* ubi erat *Robertus archidiaconus, qui dui manserat Lauduni pro audienda lectione magistri Anselmi.* A quo gratantissime suscepti mansimus (Hermann, De mir. S. Mariae Laudun. 2, 12, Pl. 156, 982 A; Guibert Novig., De vita sua, ed. G. Bourgin, p. 191 note 6). Beachtenswert sagt der erwähnte Literarhistoriker des 13. Jahrh. gar nichts (soweit mir bekannt) vom Archidiakon von Rochester, sondern läßt ihn direkt von Exeter herkommen. Näheres über die Beziehungen dieses Robert von Exeter, wie ich ihn nenne, zur Kirche von Rochester vermag ich mangels Literatur (vergleiche Ul. Chevalier l. c.) nicht zu sagen. Aber das Zusammentreffen ist gewiß beachtenswert und Robert Pullus war von der Richtung der Schule Anselms von Laon. — Dies als Nachtrag zu meinem Artikel Isaac de Stella (Recherches de théolog. anc. et méd. 4 [1932] p. 159). — Dazu stimmt dann auch die Charakteristik Bernhards von Clairvaux, mit dem Wilhelm von St. Thierry ein Herz und eine Seele war; im Briefe an den Bischof von Rochester, 1141/42, nach E. Vacandard - M. Sierp, Leben des hl. Bernhard von Clairvaux, 2, S. 123 Anm. 4: Si monui magistrum Robertum Pullum aliquantum tempus facere Parisiis, *ob sanam doctrinam* [so interpungiere ich] quae apud illum dignoscitur, id putavi necessarium, et adhuc puto . . . audemus adhuc ad vos (prece dumtaxat atque consilio) ut mgister

und Ausdrücke, die Abälard da gebrauchte, waren also noch

Robertus cum integritate gratiae vestrae per aliquantum tempus possit Parisiis demorari (epist. 205 [Pl. 182, 372]; ep. 362, Nr. 2 [364 A] 1145, an Robert selbst nach der Wahl Eugens III.: Hactenus eruditioni multorum fideliter et utiliter instabas). Wenn man sich erinnert, daß Bernhard einmal auch Wilhelms von Champeaux sana doctrina anerkennt (s. oben Anm. 46), dann an das, was wir über die Anfänge des Lombarden in Frankreich wissen, so liegt es nur zu nahe zu sagen, daß der Abt von Clairvaux nur deshalb dem Robert Pullen die Anerkennung der sana doctrina gegeben, weil er zur Schule und Richtung von Laon gehörte. Dies vorderhand; die nähere Untersuchung und Vergleichung seiner Doktrin behalte ich mir für später vor. Dies charakterisiert einerseits den Abt selbst, anderseits diese Schule, daß er nach seiner Art sie nach ihrer Art so beurteilte, nach ihrer Beschaffenheit und seinen Anforderungen. Der Brief an den Bischof von Rochester, dem ein ähnlicher schon vorhergegangen war, setzt voraus, daß Robert aktiver Magister der Theologie in Paris war, oder sogar in die Zeit unmittelbar nach der Berufung Gilberts auf den bischöflichen Stuhl von Poitiers weist, als es sich mithin um die Nachfolge handelte. (Gilbertus) nimis cito subtractus est. *Successit* Robertus Pullus ... Sed hos duos (Robertum ..., Simonem Pexiacensem) in *solis theologicis* habui praeceptores (Metalog. 2, 10). Dies eröffnet interessante Ausblicke, einerseits auf den mächtigen Einfluß des Zisterzienserabtes, der sich sogar auf die Domschule von Paris und die Bestellung der Professoren erstreckte, andererseits auf die Geschichte dieser Anstalt, wo seit ca. 1140 lauter unmittelbare oder mittelbare Schüler Anselms von Laon die theologische Lehrkanzel innehatten. Fällt von hier aus auch ein Licht auf gewisse Vorgänge im Leben des armen gehetzten Abälard, der vom Berge St. Genovefa um 1136 bald weichen mußte? Wie damals und vorher die theologische Lehrkanzel der Domschule besetzt war, vermag ich für jetzt nicht zu sagen. Vgl. m. Art. Théologie et théologiens de l'école épiscopale de Paris avant Pierre Lombard (Recherch. de théol. anc. et med. 3 [1931] p. 273 ss.). Wilhelm von St. Thierry zeichnet in einer durchaus wahren, von sehr scharfsinniger Beobachtung zeugenden Skizze die Krisis der theolog. Wissenschaft in Frankreich, besonders am Pariser Platze, in seinem Schreiben an Bischof Gaufried von Chartres und Abt Bernhard von Clairvaux, März 1140, beginnend mit dem ähnlichen Motiv der Gefährdung des Glaubens, den die Kirchenlehrer mit harter Mühe und Arbeit über die Klippen der Häresien herübergerettet, als Adelmann von Lüttich in seinem Mahnungsbrief an Berengar von Tours (Pl. 143, 1291 B): *Emortuis* quippe ex ecclesia omnibus pene *doctrinae ecclesiasticae magistris,* quasi in vacuam rem publicam ecclesiae domesticus irruens inimicus, singulare sibi in ea magisterium *arripuit,* agens in scriptura divina quod agere solebat in dialectica (epist. 326, Pl. 182, 532; vgl. E. Vacandard, a. a. O. S. 129 f.; Adam l. c. p. 63 ss.). H. Metellus, aus der Schule Anselms v. Laon, gibt in seinem Schreiben an Innocenz II. (vgl. Vacandard, a. a. O. S. 152 f.) dazu den Kommentar und schreibt die wahrhaft klassischen Worte über die Epoche in der Geschichte der Theologie seiner Zeit: *Mortuo Anselmo* Laudunensi et *Guillelmo* Catalaunensi ignis verbi Dei in terra defecit (Pl. 182, 532 nota). Wilhelm v. St. Thierry packt durchaus richtig den die Epoche in der Theologie herbeiführenden Abälard in seinem ganzen Werk an; er zieht schließ-

neu, die Farben, die er auftrug, noch feucht und frisch, geboren

---

lich hervor auch solche Schriften, die ihm nur dem Titel nach bekannt sind, Scito te ipsum und Sic et non, und denunziert sie (Pl. 182, 332 D). Beiläufig bemerkt ist das für die literarische Geschichte dieser Zeit von großer Bedeutung. Die Philosophia mundi des Wilhelm von Conches wird ihm auch nur so zufällig bekannt, und der Zisterziensermönch von Signy wendet die Wohltat des Schriftstellers dem Autor und Geber zum Schaden. Sic et non bedeutete also wahrscheinlich keinen Gegenstand der Verhandlungen auf dem Konzil von Sens. Der Dichter der Metamorphosis faßt die Vorgänge auf dem Konzil von Sens als Auseinandersetzung zwischen zwei Wissenschafts- und Weltanschauungen, und er ist es, der auf Sic et non exemplifiziert als das Dokument der freien, unbeschränkten Forschungsmethode in der Theologie: Istos ergo fugias, et istos devita, | Et hiis ne respondeas: „non est sic", vel „ita" (v. 227—8 p. 30). Da er aber die Mönche, sage die Zisterzienser, nämlich Wilhelm, den Mönch von Signy, und Bernhard, den Abt von Clairvaux, für das Ergebnis der Synode verantwortlich machte, so war die Einführung dieser Schrift Abälards in sein Streitgedicht kaum seine eigene freie Tat, sondern wohl der Denunziation Wilhelms in seiner Schrift, dem Signal zum Kampfe. In den Schulkreisen zu Paris, besonders den Schülern und Vertrauten des Meisters, war dieselbe also äußerlich und innerlich, in ihrer Tendenz wohl bekannt. Auch Johannes von Salisbury exemplifiziert darauf in einer Definition der disputatio (Metalog. 2, 4, 860 C): Est autem disputare aliquod eorum quae dubia sunt, aut in contradictione posita, aut *quae sic vel sic proponuntur,* ratione supposita probare vel improbare. Daß hier zwar vielleicht nicht auf die Schrift Abälards selbst hingewiesen wird, wohl aber durch sie diese Form der Problemstellung, neben den zwei anderen, eingeführt und in den Vordergrund der Beachtung gestellt wurde, scheint mir sicher. Aber Johann Cornub., Eulogium ad Alexandr. III, c. 3, Pl. 199, 1052 D, Bezugnahme auf Petrus Lombardus' Benützung von Schriften Abälards gehört nicht hierher. Das ist ein grober Irrtum Vacandards (a. a. O. S. 191 Anm.). Es ist nicht Sic et non, sondern die Theologia (1051 A), verbessert im Dictionn. d'hist. et geogr. eccl. 1, 89 von Vacandard. Den gegnerischen Standpunkt, der im Zusammenhang nur derjenige der in der Metamorphosis angegriffenen Zisterziensermönche, Wilhelm u. Bernhard, sein kann, benennt und kennzeichnet der Dichter mit den Worten: *studium mechanicum.* Die Charakteristik ist zu packend, um nicht hier aufgenommen zu werden; unter Hinweis auf jene der eigentlichen Konzilsitzung vorausgegangene Versammlung von Bischöfen mit Bernhard, wo der Anklagestoff vorbereitet wurde, um zum Widerruf oder zur Verurteilung, und nicht zur akademischen Disputation, wie Abälard gewünscht hatte, vorgehalten zu werden (Vacandard S. 158), reimt der Dichter (v. 229—36 p. 30):

Dum decernunt super hoc, et placet decretum,
Ut a suo subtrahant hunc a coetu coetum,
Et ne philosophicum audiat secretum,
Studii mechanici teneat oletum:
Quidquid tantae curiae sanctione datur,
Non, cedat in irritum, ratum habeatur,
Cucullatus igitur grex vilipendatur,
Et a philosophicis scolis expellatur. Amen.

aus seiner trüben und gereizten Seelenstimmung. Wenn ich es

Was nun der Verfasser unter diesem studium mechanicum sich dachte, ist im Gegensatz zum philosophicum secretum (vielleicht der Dialectica Abälards entlehnt: Perpauci sunt, quibus huius scientiae (Dialectices) *secretum, imo sapientiae* thesaurum, divina revelare gratia dignetur (bei E. Vacandard a. a. O. S. 150 Anm. 1 und Article Abélard, im Dictionn. d'histoire et de géographie eccl., Paris 1909, s. h. v. 85), der von Abälard verlangten wissenschaftlichen Auseinandersetzung (Vacandard S. 154) nämlich, den philosophicae scolae mit ihrer Dialektik und Quästionenmethode, klar; er meint die theolog. Richtung, die Bernhard und Wilhelm anerkennen; für sie gab es auf theologischem Gebiete unüberschreitbare Schranken und Grenzen, welche die Altväter gesetzt. Bernhard schrieb an den Kardinal Ivo über Abälard: Transgreditur terminos, quos posuerunt patres nostri, de fide, de sacramentis, de sancta trinitate disputans et scribens . . . Homo est egrediens mensuram suam (ep. 193 [359 BC], vgl. Vacandard S. 150; 169 Anm. 4). Wenn wir uns erinnern, welche für Wilhelm die bewährten Lehrer sind (s. oben diese Anm.); welche Doktrin Bernhard die „gesunde" nennt, diejenige des Wilhelm v. Champeaux, des Alberich v. Reims, diejenige des Robertus Pullus; welche Grundsätze auf dem Gebiete der Theologie Anselm v. Laon und seine Schule, z. B. Alberich v. Reims, befolgt hatten, ebendieselben, deren Verletzung Bernhard dem kühnen Theologen Abälard zum Verbrechen machte; so ist es auch klar, daß die Charakteristik: studii mechanici oletum auf diese ganze theologische Richtung fällt. Halten wir dazu die derbe Kritik Roberts v. Melun über das recitandi studium. Es zeigt sich, eine wie tiefgehende Spannung und Erregung der Geister diese Verhandlungen und Vorgänge auslösten, wenn wir hören, welche geschmacklose Form die Polemik angenommen hat: der Metamorphosis ist das studium mechanicum „Dreck", und Rob. v. Melun vergleicht den popularis favor für das recitandi studium mit dem diabolischen Kitzel, der in die ganze „Schweineherde" im Evangelium fuhr (Grabmann a. a. O. S. 342 Anm. 1)! Wir fühlen dies noch heute aus den Strophen der Metamorphosis, die mit dem schrillen Mißklang des Fluches endigt: Hinaus mit der reaktionären Möncherei aus den philosophischen Schulen! Die Metamorphosis ist in den Schlußstrophen eine bisher, wie es scheint, noch nicht ausgenützte Quelle mehr zu den Vorgängen um das Konzil von Sens (1140). Der Zeitpunkt der Entstehung des Gedichtes beginnt mit dem Bekanntwerden des Reskripts Innocenz' II. (16. Juli 1140): perpetuum silentium imposuimus, dazu v. 220, und des Einsperrungsbefehles (Vacandard S. 176f.), und ist ein bestimmter Moment dieser Tragödie, der des Verschwindens Abälards, mit anderen Worten: seine letzten Lebensjahre bis vor seinem Tode 21. April 1142, ein Ereignis, das noch nicht erwähnt ist. — Wäre er schon tot gewesen, würde die Klage doch wohl anders gestimmt gewesen sein. Abälard hat aus der Not eine Tugend gemacht, sich gefügt und als seinen Aufenthaltsort sich Clugny erbeten. Die Verse über Heloïse 213—16

Nupta quaerit ubi sit suus Palatinus,
quaerit *cur se subtrahat quasi peregrinus,*

und die Schüler

Clamant a philosopho plures educati,

sind Situationsmalerei; sie beweisen, daß er der Erwartung und dem Anreiz seiner Freunde, in der Öffentlichkeit zu erscheinen, nicht nachgab. Dies setzt voraus, daß schon eine Zeitspanne vergangen. Es mochte be-

kannt geworden sein, daß er von Clugny weg seinen Aufenthaltsort wieder geändert hätte (quasi peregrinus). Anderseits wird übereinstimmend die Berufung Gilberts auf den Bischofsstuhl von Poitiers in das Jahr 1142 verlegt, wobei jedoch durch das Datum einer Urkunde feststeht, daß sein Vorgänger Grimoard noch zu Beginn des Jahres am Leben war (Gallia christ. nova 2, 1175 nota b; in Poitou herrschte der Nativitätsstil, siehe A. Giry, Manuel de diplomatique, Paris 1894, p. 115). Die Entstehung der Metamorphosis fällt mithin darauf bis zum, sagen wir öffentlichen, Bekanntwerden des Todes Abälards. Daraus folgt, daß die Zeitbestimmung B. Hauréaus (Sur quelques maîtres du XIIe s. p. 224) diesmal ziemlich richtig und H. Denifles harte Kritik verfehlt ist. Die Verse, „wie sie dastehen", „können" eben nicht „geraume Zeit nach dem Tode Abälards verfaßt sein". Der Vers auf Gilbert de la Porrée: Et hic praesul praesulum stat Pictaviensis muß nicht anzeigen, daß derselbe „unter den Bischöfen Frankreichs sich als Bischof bereits hervorgetan hat"; schon sein Ansehen in der Wissenschaft konnte dem Studenten Walter Mapes hinreichen, ihn als die Zierde des Episkopates (praesul praesulum) zu begrüßen. A. Clerval (l. c. p. 165) weiß mit Recht nichts von einer dazwischen liegenden Berufung an die Domschule von Poitiers: denn der Brief bei L. Merlet, Lettres d'Ives de Chartres et d'autres personnages de son temps (Bibl. de l'école des chartes 6 [1885] p. 461) gehört nicht in diese Zeit. Vielmehr, wie die Worte dastehen: Et hic praesul praesulum *stat* Pictaviensis, deuten sie darauf hin, daß Gilbert wirklich als erwählter Bischof von Poitiers noch in Paris gelehrt habe und von da weg nach Poitiers berufen worden sei. Über den folgenden Vers vgl. den Deutungsversuch B. Hauréaus (l. c. p. 227).

Sehr bezeichnend folgt Robert v. Melun dem Meister Abälard auch auf dem Weg der Schulhaltung; er übernimmt 1137 dessen Lehrstelle auf dem Genovevaberge zu Paris und wandert dann nach Melun, der ehemaligen (und damaligen?) Wirkungsstätte Abälards (Histor. calam. Pl. 178, 116 B, 120 B). Bulaeus hat wissen wollen, daß er in Paris wegen der Menge der Lehrer keinen Platz fand (Histor. univ. Paris. 2 p. 264; darnach P. Feret, La faculté de théologie de Paris, Paris 1894, 1 p. 88); vielleicht hängt dies aber auch mit den Veränderungen zusammen, die in der Folge der Reform des Kollegiatkapitels auf dem Genovevaberge auch die Schulverhältnisse trafen (s. darüber H. Denifle, D. Entstehung d. Univ., 1 S. 636; Gallia christ. nova, 7, 709 D; H. Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages, 1 p. 279). Es hat viel Dialektik gebraucht, daß R. Martin die Meinung aufgestellt hat (Anders, a. a. O. IV u. V; R. Martin, Oeuvres de Robert de Melun I, Louvain 1932, p. IX). Robert v. Melun habe einmal seine Lehrkanzel in Melun für einige Zeit mit einer in der Schule von St. Viktor vertauscht, weil der Brief des Abtes Ernisius und des Priors von St. Viktor an ihn als Bischof von Hereford ein herzliches Verhältnis zum Lehrkörper von St. Viktor und den Studenten widerspiegele. Wer aber diesen Brief aufmerksam liest, sieht sofort, daß diese Meinung samt ihrer Begründung darin keinen Halt hat; vielmehr ist derselbe eine sehr geharnischte (private oder öffentliche) Epistel an den Bischof Robert, gegen seinen Erzbischof die kirchliche Haltung anzunehmen. Der Abt und der Prior schreiben im Namen der auditores vestri, tum scholares universi; wie beide dazu kamen, ist aus dem Brief nicht zu ersehen. Aus dem Briefe geht nichts mehr und nichts weniger hervor als eine gewisse familiaritas Roberts zu den Viktorinern zur Zeit seiner Lehr-

tätigkeit, wovon Johann v. Salisbury in seinem Briefe an den Erzbischof Thomas Becket spricht. Zwischen diesen beiden Briefen obwaltet eine ganz bestimmte Beziehung, wie aus dem Vergleiche hervorgeht:

Johann v. Salisbury, Ep. 183 (Pl. 199, 186 A):

Putatur itaque quod nihil illum (Robertum episcopum Herefordensem) magis movere posset, quam si eum *magistri scholarum* et viri *religiosi*, utpote *prior sancti Victoris* et similes, quos in Gallia *familiares* habuerat, socordiam eius suis *litteris* excitarent et animarent, ut nunc ostendat episcopum, quem in scholis *obpingere* consuevit, ac a se propellens vitia quae in aliis arguebat, *amissam redimat famam.*

... dum versaretur in scholis, laudis avarus erat et tantus amator gloriae, quantus *pecuniae* videbatur esse *contemptor.*

Ep. abb. Ernisii, Ep. 352 (Pl. 190, 687 C (vgl. Rev. des sc. phil. et théol. 12 p. 333):

Et utinam essent aures vestrae ad ora *scholarium* et *religiosorum* suspiria audiretis. Speciosum tunc *depingebatis* episcopum verbo, quem ex voto nostro doctrina nunc exprimeretis et vita.
(l. c. 688 B),

ut *redimatis famam* vestram.
(l. c. 687 C):

quas *(divitias)* in schola et frequenti verborum commercio consuevistis *canigenas* appellare.

Die Metamorphosis Goliae führt, sprechend vom Pariser Schulplatz, in der bunten Gesellschaft von Lehrern der Artes und von Theologen — nach welcher Reihenordnung, ist noch nicht herausgebracht — auf, in der Mitte: Robertus theologus . . . und am Ende unmittelbar vor: populus minutus, quos praetereo: Robertus Amiclas. Th. Wright liest v. 205: Robertus theologus corde vivens mundo | adest . . . et Robertus Amiclas simile secutus; B. Hauréau (Mémoire sur quelques maîtres du XIIe siècle, in den Mémoires de l'Institut nat. de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 28/2, Paris 1876, p. 236): Rob. th., corde virens mundo. Adest . . . R. A. Er hat sich die Mühe genommen, diese Namen zu entziffern, und den ersten stellt er dem (jüngern) Robert von Melun gleich, ohne Gründe anzugeben, den zweiten dem (älteren) Robert Pullus; denn es mußte gehen, weil il faut remarquer une lacune tout à fait inexplicable dans notre nomenclature; il y manque un des meilleurs disciples d'Abélard [sic], un autre Anglais, le savant et prudent Robert Pulleyn (p. 238). Ohne Hauréaus mehr geistreicher als wahrscheinlicher Erklärungshypothese des zweiten Namens zu folgen: Textverderbnis des Editors (Wright) oder wenigstens eines Kopisten, richtig: lisons le participe Amictus als Latinisierung des englischen Palleyn (also statt Pulleyn), weil ce participe nous offre le mot Palleyn très-fidèlement traduit en latin. Pall est, en effet, un mot de bon anglais, qui signifie *manteau,* comme le latin palla(vgl. J. A. H. Murray, A new English Dictionary, 7 [1909] p. 395 ss.), einer Hypothese, auf die sich Hauréau sehr viel einbildete, auf den Humanistenbrauch späterer Zeiten exemplifizierend, ähnlich schon früher Académie des Inscript. et Belles-Lettres, Comptes rendus 1872 p. 79, versuche ich eine andere Erklärung. Ich beginne mit dem ersten *Robertus theologus.* Schon diese beigesetzte Charakteristik stimmt für den älteren Robertus Pullus, den Johann von Salisbury betont in solis theologicis gehört zu haben; er scheint auch reiner

Theolog gewesen zu sein, da er in Oxford das Studium der Bibel wieder eingeführt hatte. Die englische Form seines Namens wäre es auch nicht schwer im Murray zu entdecken, vgl. 7, 1575, 1580 ss. Die weitere beigesetzte Charakteristik hat aber schon deshalb ihre Schwierigkeit, weil der Text nicht feststeht. Ich glaube aber, dem Editor Wright den Vortritt lassen zu dürfen, dessen Lesart nun aber inhaltlich sehr asketisch klingt: corde vivens mundo, lebt der Welt, in der Welt, mehr dem Geiste als dem Körper nach. Nun erfahren wir vom Chronisten John v. Hexham (Symeonis Dunelm. Historia regum, contin. per Joh. Hagustald., ed. Th. Arnold, 2 [1885] p. 319), daß er ein ihm von König Heinrich I. von England angetragenes Bistum abgelehnt habe, nicht um freier der Wissenschaft leben zu können, wie in Haucks Realencyklopädie erklärt wird, sondern aus asketischen Gründen; denn der Chronist fügt unmittelbar hinzu: victum et vestitum habens his contentus fuit. Täusche ich mich nicht, da dieses Ereignis für den Verfasser der Metamorphosis — der Eintrag ist zum Jahre 1147 bei John v. Hexham — noch frisch im Gedächtnis sein mußte, so wollte er mit seiner Phrase eben dasselbe besagen und ausdrücken zur Charakteristik Roberts, die weltentrückte, ideelle Gesinnung, die den Robertus theologus die Welt vergessen, auf die Welt und ihre Güter verzichten ließ, auf eine reich dotierte Pfründe, und genau im Geiste des großen Meisters Anselm von Laon, der Bischofstühle zurückwies, und nach dessen Beispiele aus dem Glauben und dem Worte Gottes, das er lehrte, in apostolischer Armut leben hieß, zufrieden, wenn er Nahrung und Kleidung hätte (1. Tim. 6, 8). Auch die Lesart Hauréaus dürfte einen ähnlichen Sinn ergeben. Doch sind Anzeichen vorhanden, daß die Anführung desselben textlich nicht sorgfältig war, vgl. v. 219 Wright: cepe Zwiebel offenbar richtig, Hauréau: sepe (p. 224 Druckfehler?). Damit stimmt die Zeitangabe in der Metamorphosis: Robertus theologus corde vivens mundo | adest. Ist der erste *Robertus theologus* aber mit *Robertus Pullus* festgelegt, bleibt der zweite, *Robertus Amiclas,* simile secutus. Nach Ausweis des neuen Thesaurus linguae latinae 1 (1905), Sp. 2028; vgl. A. Forcellini, Tot. latinitatis lexicon, Onomasticon, ed. De-Vit, 1, Prati 1867, s. h. v., ist Amiclas, Amyclas, ein griechischer Eigenname Ἀμύκλας dazu der Stadtname Amyclae, Ἀμύκλαι, der bei den Dichtern für Sparta gebraucht wird, so daß der persönliche Eigenname Amyclas, obwohl das Adjektiv Amyclaeus da ist, soviel bedeuten könnte wie: der Spartaner, Lacedämonier, dann erweitert: der Grieche, d. h. neben und in der Gesellschaft des Manerius und des Bartholomäus, die als scharfsinnige Dialektiker geschildert sind, der Anhänger und Verehrer der griechischen Dialektik. Amyclae ist nach Forcellini aber auch der Name einer unteritalienischen Stadt; dort kann man auch sehen, daß die Verwendung dieser termini in der Literatur mancherlei Vergleichungs- und Vermutungsmöglichkeiten an die Hand gibt, ohne daß es vorläufig dafür steht, darauf weiter einzugehen. Wer einen solchen Beinamen in Paris sich beilegen wollte, vermag ich zurzeit nicht zu sagen; aber möglich ist es, da man beobachten kann, daß in dieser Zeit der Wiederbelebung des Klassizismus, wie in der Karolingischen Zeit, die Sitte, die Namen der Großen des Altertums anzunehmen, wieder auftaucht. Von hier aus fällt schon ein Licht auf das Attribut simile secutus bei dem Namen Robertus Amiclas; sie wird eben die Eigenheit des Mannes kennzeichnen, seine ihm eigene Methode unter den anderen aufgeführten Lehrern. Nun aber hören wir in der Tat, daß ein Schüler Abälards, der Meister

Roland, der gerade um diese Zeit seine Studien gemacht haben muß, später in seinen Sentenzen der probatio per simile nicht selten in drastischer Form sich bedient; daß er hierin seinem Meister folgt, geht daraus hervor, daß er auf ihn sich beruft, zitierend: Magister Petrus ... introducit simile (Denifle, Archiv 1 S. 604 Anm. 6). „Eine besondere Rolle spielt das simile" bei Odo v. Soissons, einem anderen Schüler Abälards; „fort und fort hört der Schüler die Aufforderung: Da simile, evidentius da simile" (Grabmann, a. a. O. S. 227; 27). Daraus geht wohl hervor, daß dieses Beweisverfahren per simile für die Schule Abälards charakteristisch war. Grabmann unterläßt zwar, uns die wünschenswerte Aufklärung über die Anwendung desselben in der Materie zu bieten; aber soviel geht hervor, daß es sich da um einen locus argumentorum handelt, die Geheimnisse des Glaubens dem menschlichen Verstande nahezubringen, nicht mit sachgemäßen, gleichwertigen, sondern halbwertigen Gründen, also mit analogischen Beweisen aus dem Bereiche der geschöpflichen Vernunft. So hatte es schon dem jungen Abälard als Programm seiner Wissenschaft vorgeschwebt, und der alternde Mann hat es gerade damals in seiner Historia calamitatum in Worte gekleidet: Accidit autem mihi, ut ad ipsum fidei fundamentum *humanae ratonis similitudinibus* disserendum primo me applicarem (c. 9, 140). Die diesbezügliche Methode der beiden Männer läßt sich ja in den gedruckten Sentenzen nachweisen. Nun handelt es sich jetzt aber nicht um diese, sondern darum, den Robertus simile secutus in einer bestimmten Persönlichkeit nachzuweisen. Der Verfasser der Metamorphosis will mit dem Attribut offenbar eine Charakteristik des Mannes geben, welche in der Zeit aktuelle Bedeutung hatte. Nun wissen wir aber, daß das rationelle Verfahren Abälards, mit seinen Gleichnissen die göttliche Trinität dem Verstande nahezubringen, in der Umgebung des Abtes von Clairvaux Mißfallen erregte. Es scheint mithin nicht ausgeschlossen, daß der Verfasser gerade dadurch den Mann bezeichnen wollte, der das gleiche Verfahren nachahmte, einen Mann also aus der Schule Abälards. Naheliegend wäre es somit, an Robert von Melun zu denken. Aber in den beiden bekannt gewordenen Fragmenten seiner Sentenzen tritt die probatio per simile nicht hervor. Immerhin, ein findiger, gewandter Disputator war Robert von Melun, als solchen schildert ihn uns sein Schüler Johann von Salisbury; von seinen Beziehungen zu Abälard wird später zu reden sein. Das ist alles, was ihm Johannes zubilligt; von seinem später gewonnenen Standpunkt beurteilt er sein Wissen und seine Gewandtheit als einen gleißenden Glanz; es fehle ihm die gediegene Grundlage umfassender philosophischer Sachkenntnisse. Von diesem Urteile aus ist eine wenig besagende Phrase ohne Nachweis im einzelnen, wenn M. Grabmann (a. a. O. S. 340) sagt: „Allenthalben läßt die äußere Technik, welche Robert von Melun handhabt, die Einwirkung der durch das Bekanntwerden des ganzen Organons [des Aristoteles] verfeinerten Disputationsmethode erkennen." Bedauerlicherweise schreibt das A. Hofmeister (Studien über Otto von Freising, Neu. Arch. 37 [1933] S. 665) unbeschaut nach. An anderen Stellen ist nämlich Grabmann selbst mit seinen redseligen Behauptungen etwas vorsichtiger (S. 218—220, 328); da sagt er, daß „ohne die Vertrautheit mit dem 8. Buche der aristotelischen Topik eine nach bestimmten Regeln vorgehende Disputationsmethode nicht gut denkbar ist". Nun hören wir von Johann von Salisbury, daß quidam auditores magistri Roberti de Meliduno librum hunc (topicorum) fere inutilem esse calumniantur

auch durchaus ablehne, mit S. Deutsch[83]), B. Schmeidler[84]) in dieser Historia calamitatum Abälards eine Art Kandidatenrede zu erblicken, Reklame und Sensationsmacherei, um dessen in der weitabgelegenen Bretagne etwas in Vergessenheit geratene Persönlichkeit bei der Studenten- und Schulwelt wieder in Erinnerung zu bringen, ins Licht zu setzen; mit den Kräften, welche er

(Metalog. 4, 24); das fällt stark auf den Meister selbst zurück. Wirklich dürfte sich Robert von Melun, nach Johanns Angaben, um das eingehende Studium der Alten, besonders des Aristoteles, nicht sonderlich bemüht haben. In den Bahnen des Meisters Abälard sich bewegend, hat Robert wohl nicht mehr viel um den neuen Aristoteles sich gemüht. Schließlich hat er sich von der Dialektik ab- und der Theologie zugewandt und da mehr Erfolg gehabt (Metalog. 2, 10, 868 A: in divinis proficiens litteris etiam eminentioris philosophiae et celebrioris nominis assecutus est gloriam). Den Robertus Amyclas simile secutus mit Robert von Melun gleichzustellen, ist mit dem Gesagten zwar nicht sichergestellt, aber besser begründet als mit Robertus Pullus trotz der Bemühung des Engländers R. L. Poole in seinem Aufsatz: The Masters of the Schools at Paris and Chartres in John of Salisbury Time (The Engl. Hist. Review 35 [1920] p. 321 ss.), worin er diese zwei Namenseintragungen in der Metamorphosis Goliae zu deuten versucht und in dem Robertus Amiclas den Robertus Pullus entdecken zu können geglaubt hat. Die Prämisse, die er vorführt, ist beachtenswert, nämlich den in der Zeit mit dem Wort Amiclas verbunden gewesenen Sinn festzustellen: Amiclas has a definite meaning which can be illustrated from more than one writer of the XIIth century, nämlich den pauper Amyclas des Lucanus, to be used as a synonym for a poor man (p. 340 s.), so daß also in der Zeit mit dem Wort Amiclas der Sinn eines an irdischen Gütern nicht reichen Menschen verbunden war. Das ist beachtenswert, allein der Schluß, den Poole darauf baut, ist sicherlich nicht zwingend: er zieht nämlich den oben angeführten Eintrag des Chronisten John of Hexham über Robertus Pullus herbei. Der Verfasser der Metamorphosis hat offenbar noch frische Vorkommnisse im Auge, und daß Robertus Pullus auch in Paris arm gelebt hat, ohne seine Lehrtätigkeit zur Bereicherung zu verwenden, ist mit Grund anzunehmen; denn John v. Hexham berichtet noch von ihm: ab ineunte aetate philosophiae deditus eiusque obtentu episcopalem honorem . . . respuens. Übrigens stimmt die Benennung eines Amiclas für Robert von Melun auch von anderer Seite; denn Johann von Salisbury schreibt an Erzbischof Thomas Becket über ihn: dum versaretur in scholis . . . pecuniae videbatur esse contemptor, obgleich er wohl mehr eine Farce aufführte, als echte Tugend bewies, wenn er nach dem Brief der Viktoriner (divitias) in schola et frequenti verborum commercio consuevistis canigenas appellare. Dieser Robert von Melun scheint wirklich a poor man, ein Amiclas, ein armseliger Charakter bei aller seiner wichtigtuenden Gelehrsamkeit gewesen zu sein. Für die Metamorphosis damals war das noch ehrend. Über den Sinn des Attributs: simile secutus hat sich Poole aber ausgeschwiegen.

83) S. M. Deutsch, Peter Abälard (1883) S. 44.

84) B. Schmeidler, D. Briefwechsel zw. Abälard und Heloise eine Fälschung? (Arch. f. Kulturgesch. 11 [1914] S. 30).

dadurch auslöste, die Aufnahme seiner Lehrtätigkeit, die er damals, als er seine Abtei St. Gildas verließ, zu verlassen gedachte, „vermutlich" plante, vorzubereiten und einzuleiten: so ist es doch richtig, wenn S. Deutsch sagt[85]), diese Selbstbiographie Abälards spreche dafür, daß seine Stellung zu den Vertretern einer streng kirchlichen Richtung und traditionellen Theologie im Laufe der Zeit nicht eine freundlichere, sondern eine in höherem Grade gegensätzliche geworden ist; sie enthüllt uns das Innere des nun alternden Abälard, zeigt, daß er derselbe junge kecke Mensch geblieben, der dem Altmeister von Laon den Fehdehandschuh hingeworfen; zeigt, mit welcher Gesinnung er den Lehrstuhl wieder besteigen wird, wenn er die Absicht dazu hatte. Die Historia calamitatum und der damit verbundene Briefwechsel mit Heloise hatte aber mit der Schule damals noch nichts zu tun; ich lehne alles das ab, was B. Schmeidler und andere an Fiktion, Romanhaftem oder selbst an Fälschung diesem Schriftenkomplex angehängt, und nehme denselben, wie er eben uns vorliegt, nicht bloß in seinen Grundlagen und Vorlagen, als einen wahrhaften Berichterstatter wirklicher Ereignisse und Vorgänge, und setze ihn in seinem Großteile in die Zeit, wo Abälard seine Abtei noch nicht verlassen hatte, — vorderhand wenigstens bis zu neuen Beweisen des Gegenteiles; die Historia calamitatum war in Wirklichkeit das, was sie noch heute vor unseren Augen sein will, ein Trostschreiben für den im Unrecht gekränkten Freund; selbst den gewaltsamen Tod vor Augen, wollte er in seiner bitteren Stimmung in einem Rückblick ein Bild seines eigenen unglücklichen Lebens entwerfen; diese Memoiren waren, von starkem subjektivem Empfinden getragen, ganz darauf angelegt, das Unrecht, welches ihn verfolge, recht grell zu schildern, wie gerade in seinem Konflikt mit Anselm von Laon, um das Recht seiner Persönlichkeit auf Geltung zu erweisen und zu betonen, weil gerade dieses Geschehnis für sein Leben von einschneidender, entscheidender und verhängnisvoller Bedeutung war; denn durch seinen kecken, übermütigen Angriff auf den Altmeister von Laon hatte Abälard sich selbst bloßgestellt und die schärfste Gegnerschaft sich an den Hals ge-

85) A. a. O. 46.

hängt. Davon, daß sein Auftreten in der Zeit wie ein Steinwurf ins Wasser weite Kreise um sich zog, ja eine Epoche von nachhaltigster Wirkung in der Geschichte der Theologie werden sollte, erzählt er nebenher, aber er wollte ja nur über sich selbst Rechenschaft geben; deshalb schildert er diesen Augenblick seines Lebens so ausführlich, mit eigentlichen Worten und mit zweifachem Bilde. Wenn Anselms von Laon Lehrmethode in der Theologie wirklich nur Rauchqualm ohne leuchtendes Licht, ein Baum voll von Blättern war ohne Frucht, wer wollte dem Abälard in Wahrheit nicht recht geben, daß er ihm ins Angesicht widerstand? Es kam aber doch bald zum Bruche mit der Abtei St. Gildas; i. J. 1136 traf ihn Johann von Salisbury als Lehrer der Dialektik auf dem Genovevaberge außerhalb Paris.

Wenn nun Robert von Melun in der Tat aus Abälards Lebenserinnerungen seine Bestimmung der in Schwang gekommenen Methode und ihrer Anhänger: quidam folia fructuum tegentia quaerentes hergenommen hätte, obwohl die Anwendung des Bildes hier wie dort nicht dieselbe ist —dort ist es Anselm von Laon, ein Baum voll von Blättern, der keine Frucht bringt; hier sind es Männer, die am grünen Baum die Blätter suchen, welche die Früchte decken —; wenn also Robert, weil hier wie dort doch der gleiche Gedanke zugrunde liegt, die Blätter ohne die süße Frucht des tiefer liegenden Wahrheitsgehaltes, wirklich als seine Quelle gelesen und für seine Kritik benutzt hätte, dann zeigt er, daß ihm die historischen Zusammenhänge der neuen Erscheinung auf dem Boden der Schule bekannt geworden; daß er deren Ursprung mit seinem Meister Abälard auf das Haupt der Schule von Laon zurückführt; wie Abälard dort seinen Angriff gegen den Meister Anselm selbst rechtfertigte, bekämpft Robert dessen Schule und Richtung, welche in einer merkwürdigen, aber notwendigen Verkettung der Dinge an der Pariser Domschule gegen die gerade von Abälard selbst wieder entfesselte dialektische Hochflut als Schutzwehr aufgestellt worden war, und wiederholt Abälards kritische Motivierung. Es ist zu beobachten, daß das Bild der folia in der Vorstellung und im Denken Roberts von Melun eine bestimmte, fixe Bedeutung hat; denn an anderer Stelle im Prolog warnt er vor dem inanium foliorum fallax

decor, vor dem trügerischen Schmuck leerer Blätter, damit unreife Schüler sich nicht an schwierige Probleme der theologischen Exegese wagen, angelockt durch den gleißenden Schein der Blätter, aber die Frucht nicht finden. Zu vergleichen ist damit die gleichlautende Schilderung Abälards: Arbor eius (Anselmi) tota in foliis aspicientibus a longe conspicua videbatur, sed propinquantibus et diligentius intuentibus infructuosa reperiebatur. Es ist aber zu beachten, daß Robert zu seinen Angriffen auf die Richtung Anselms von Laon kam nicht lediglich aus persönlichem Entschluß, sondern sein Widerstand ist ein organischer; dies wird erst recht klar, wenn Roberts Beziehungen zu Abälard und seiner Richtung und Schule klargelegt sind. Wenn Neuere, wie Morgott[86]), Buchberger[87]), es als sicher annahmen, daß Robert von Melun Schüler Hugos von St. Viktor war, seine Beziehungen zu Abälard fraglich, höchstens als wahrscheinlich hinstellten, so war es mangels hinreichender Informationen nicht verwunderlich; aber daß Grabmann[88]) ihn „zu den Füßen Hugos von St. Viktor" sitzen läßt; ob aber auch Abälards, über eine Vermutung („vielleicht") nicht hinauskommen konnte, das ist bei dem reichen Quellenmaterial, das ihm vorlag, erstaunlich, aber bei seiner leichten Arbeitsweise leider zu begreifen. Er hatte dessen Sentenzenwerk vor sich; ich muß, um zu einem Urteil zu kommen, mit seinen Auszügen mich begnügen. Am weitesten stehen voneinander ab der Verfasser des Artikels in der Histoire littéraire de la France, Daunou, und H. Denifle, indem jener ihn einen „Schüler"[89]), dieser einen „Gegner"[90]), „keineswegs einen Anhänger Abälards"[91]) sein läßt. Sehr zu wundern ist es auch, daß R. Martin, der seit Jahren mit dem literarischen Nachlaß Roberts von Melun sich beschäftigt, auch bis jetzt über dessen Bildungsgang zu einem sicheren Urteil noch nicht gelangt ist;

86) Art. R. v. M. in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon[2] 10, Sp. 1222.
87) Kirchl. Handlexikon s. h. v.
88) Gesch. d. schol. Methode, 2, S. 324, 295.
89) 13 p. 372: il avait eu pour maître Abailard.
90) Die Sentenzen Hugos von St. Viktor (Arch. f. Litt.- u. Kirchengeschichte d. MA. 3 [1887] S. 639).
91) Abälards Sentenzen (eb. 1 [1883] S. 618).

in seinen biographischen Notizen geht er über diesen wichtigen Punkt schweigend hinweg, nur wie gelegentlich macht er einmal die Bemerkung, daß sein Lehrer Abälard gewesen sei [92]). Eine genaue Betrachtung, Erwägung und Analyse der bis jetzt bekanntgegebenen Bruchstücke seines Prologs und seiner Sentenzen lassen in ihm aber einen, freilich stark gemäßigten Anhänger, ja seine eigene Aussage einen unmittelbaren Schüler Abälards [93]) erkennen, und in diesen Verhältnissen wird

92) Revue d'hist. ecclés. 15 (1920) S. 488.

93) Der Grund, warum Robert von Melun Schüler Hugos von St. Viktor gewesen sein muß, liegt in der ersten der zwei Vorlagen, aus denen er nach eigener Angabe im Prologe (eb. 3 S. 638) seine Sentenzen zusammengestellt hat, worin H. Denifle (a. a. O. S. 639) und nach ihm M. Grabmann (S. 332) das große Werk Hugos: De sacramentis christianae fidei, erkennen, weil Robert selbst den Inhalt angibt, ja die ersten Worte desselben ansticht: duo praecipue (auctores) qui tam de *sacramentis christianae fidei,* quam de *ipsa fide ac caritate* ratione inquirenda ac reddenda omnibus . . . praepollent (Denifle a. a. O. S. 638, vgl. dazu Pl. 176, 173; Denifle S. 639 Anm. 1). Die Konstruktion ist meiner Auffassung nach: praepollent ratione inquirenda ac reddenda de sacramentis chr. fid. quam de ipsa fide ac caritate. Übrigens folgt Robert dem Meister von St. Viktor im Plane der Stoffverteilung im ganzen wie im einzelnen. Da die Prüfung bisher ein so bedeutsames Ergebnis gehabt, ist es begreiflich, daß Denifle mit Interesse frägt: Wer ist denn der andere von den *duo auctores?* Da ist er nun aber in die Irre gegangen, und mit ihm Grabmann, wenn er meint: „Ich kann nicht die Vermutung unterdrücken, daß die unter Hugos Namen verbreiteten Sentenzen gemeint sind [nämlich die Summa sententiarum]. Diese Sentenzen erinnern durch ihr Incipit durchaus an die von Robert zitierten Worte. Sie beginnen nämlich: *De fide et spe,* quae in nobis est, omni poscenti *rationem reddere* . . . parati esse debemus." Sie mögen daran erinnern; aber während die erste Vorlage in ihren Eingangsworten ziemlich genau wörtlich angestochen ist, frage ich: stimmen sie hier schon in den ersten Worten?

Summa sentent.:	Robert von Melun:
De fide et spe	de ipsa fidei ac caritate

Es springt in die Augen: das ist doch ganz etwas anderes. Ebenso auch in der Auffassung der methodischen Aufgabe:

rationem reddere	ratione inquirenda ac reddenda.

Es springt auch da in die Augen: das ist wieder etwas ganz anderes. Und ist es auch ein weiter und tiefer Unterschied, von der in diesen Worten schon angedeuteten Methode des zweiten fraglichen Autors: ratione *inquirenda,* einer selbstbewußt unternehmend vordringenden Forschungsmethode, wie der Verfasser der S. S. (Hugo von St. Viktor) seine Aufgabe im Prolog schildert: da führt er die Stelle aus dem Briefe des Apostels Petrus ganz ein als sein Leitmotiv; cum modestia et timore, heißt es aber da; das klingt schon ganz anders, bescheiden; so auch, wie der Verfasser weiter seine Methode entwickelt: Sed ubicumque possumus, *auctoritatum vestigia,* sequamur . . . Si qua igitur

es verständlich, daß die zunächst persönlichen Auslassungen und

obscura nobis occurrerint, sit nostri propositi, *primum* ad *auctoritates confugere* — das entspricht wirklich der Mahnung des Apostels: cum timore —; deinde quid nostri temporis *sapientes* de illis sentiant in medium proferre, et *cur* potius hos quam illos *imitari* placeat, et ratione et *auctoritate* simul concurrentibus . . . in lucem ponere. Das kann, es ist einleuchtend, der zweite auctor — wie er sein Vorhaben ankündigt, nicht sein. Denifle ist also in die Irre gegangen und es ist zu begreifen, daß auch A. Gietl nichts herausgebracht hat (Die Sentenzen Rolands [1891] S. XXXIX Anm. 2). Wer sich aber nur ein wenig in der theologischen Literatur der Zeit umgesehen hat, ahnt schon den kühnen spekulativen, nicht auf Auktoritäten sich verlassenden Geist, der aus den wenigen Worten weht: ratione *inquirenda* ac reddenda. Aber Abälard lehnt Denifle ab: „Man könnte nur noch an Abälards Theologia denken, die ebenfalls mit einer Erörterung über die genannten Tugenden anfangen. Allein abgesehen davon, daß das dortige Incipit zu den von Robert gebrauchten Worten nicht so wie das Incipit der Hugo zugeschriebenen Sentenzen stimmt, war Robert ja ein Gegner Abälards, der als solcher nicht sagen konnte, zwischen dem Werke (Hugos) De sacramentis fidei und der Theologia Abälards bestünden nur anscheinend Differenzen." Wenn einmal die Sentenzen Roberts vollständig im Drucke vorliegen, wird sich darüber urteilen lassen: contra factum non valet argumentatio. Wenn ich nun aber die Eingangsworte der jetzt Theologia christiana betitelten Schrift Abälards vergleiche: Summi boni perfectionem (1123), so hat die Kritik Denifles allerdings ihre Richtigkeit; wenn ich aber die Eingangsworte der Introductio vergleiche:

de ipsa *fide ac caritate* ratione inquirenda ac reddenda	Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis summa consistit, *fides videlicet, caritas* et sacramentum. *Spem autem in fide* . . . comprehendi existimo,

so ergibt sich, glaube ich, die Antwort von selbst, welchen von beiden Schriften, der Summa sententiarum oder der Introductio Abälards die Worte Roberts, wenn sie wirklich die Eingangsworte anführen wollen, besser entsprechen? Jene fängt an mit ausdrücklicher Nennung der Tugend spes: De fide et spe; diese aber wie Robert läßt sie in diesem ersten Satze aus. Angesichts dieses Tatbestandes ist es nicht mehr von so großer entscheidender Bedeutung, wenn Robert seinen Prolog schließt: Meum, itaque propositum completum erit, si sacramenta veteris et novi testamenti breviter percurrendo, de fide et spe et caritate tractatum conclusero. Der Schluß, den Denifle aus seiner Auffassung bezüglich der Frage nach dem Autor der S. S. zieht, daß, weil Robert von zwei Autoren redet, im ersten aber schon Hugo nachgewiesen ist, „in diesem Falle Hugo nicht der Verfasser der Sentenzen wäre", ist nach meiner Überprüfung hinfällig. Zu diesem Ergebnis kam schon M. Grabmann (S. 295) auf Grund einer bloßen Annahme, indem er Denifles Ausgangspunkt, die Anführung der Eingangsworte von zwei verschiedenen Schriften zweier Autoren, nicht zugibt, sondern „das in ihnen Ausgedrückte — dies liegt in der Wendung tam — quam — ganz von jedem dieser *duo praecipui*" gelten läßt. In der Tat bringt er einen programmatischen Satz aus dem Prolog bei, der genau in derselben Ordnung der Worte sich bewegt wie jene: In his enim

Motivierungen Abälards in seinen Lebenserinnerungen in seiner

summa salutis humanae integre continetur; nam qui *sacramenta* susceperit *fideliterque crediderit ac in caritate* perseveraverit, profecto salutis aeterne concors erit (S. 333 Anm. 1). Die Lösung erwartet er von einer genauen Quellenanalyse auf Grund einer kritischen Ausgabe. Beiläufig sei hier auf den die Summa sententiarum einleitenden Schrifttext hingewiesen. H. Denifle hat die kritische Regel aufgestellt: „Nach meinen Forschungen ist Petrus Cantor der erste, welcher den Prolog zur Erklärung der Paulinen . . . mit einem Schrifttext einleitete; wahrscheinlich geschah dies durch einen Beschluß der Pariser Magister [?]. Von nun an erschien in Paris kein Kommentar . . . ohne einen Schrifttext an der Spitze, wie dies auch bei den Kommentaren zu den Sentenzen der Fall war" (D. Schriftausleger bei Luther S. 88). Das wäre von Bedeutung für die S. S., wenn nicht schon an der Spitze des Prologs der Sententiae divinitatis aus der Schule Gilberts de la Porrée (geschrieben 1141—1147) der Schrifttext erschiene (ed. Geyer p. 1*). Den Sentenzenwerken der Schule Anselms von Laon und Abälards geht kein Schrifttext voran. Über diesen Leittext vor der S. S. vgl. De Ghellinck, Le mouvement théologique p. 170 ss., doch ist die Tendenz nicht ausgedrücktermaßen apologetisch, sondern gemäßigt rationell-dialektisch. Mit demselben Eingang wie das Kind mit dem Gesicht der Eltern kennzeichnen sich, wie bekannt, mehrere Sentenzenwerke als Schule Abälards (Denifle, Abälards Sentenzen, a. a. O. S. 420 Epitome: Tria sunt . . . scilicet *fides caritas* et sacramenta; S. 424 Sentenzen von St. Florian: Tria sunt . . . *fides, caritas,* sacramentum; S. 434 Sentenzen Rolands: Tria sunt . . . *fides* scilicet, sacramentum et *caritas;* S. 461 Sentenzen Omnebenes: Tria sunt . . . scilicet *fides,* sacramentum et *dilectio*); mit demselben Erkennungszeichen sozusagen gesiegelt, erweisen sich auch handgreiflich genug, um nicht übersehen zu werden, die Sentenzen Roberts als wesentlich zur Schule Abälards gehören wollend, doch wie die zwei letzten der beiden Italiener als individuelle Abart durch die Umstellung der drei Glieder. Die duo praecipui auctores von Sentenzen, welche Robert als Musterbeispiele vorführt, sind also Hugo von St. Viktor und Abälard, als deren unmittelbaren Schüler er sich schließlich vorstellt mit dem Anspruche, die Intentionen seiner Meister aus dem mündlichen Umgange besser zu kennen, als andere, welche nur die Schriften kennen. Wen er mit diesem scharf gespitzten Seitenhieb meint, ist auf den ersten Blick nicht klar, ich glaube, keinen der obengenannten vier, die unmittelbare Schüler Abälards gewesen sein dürften, sondern es ist, wie mir scheint, Petrus Lombardus gemeint, von dem Johann von Cornwall in seinem Eulogium (Pl. 199, 1052 D) sagt: librum illum frequenter prae manibus habebat, oder wahrscheinlich die Gegner und Feinde Abälards, ein Wilhelm von St. Thierry, welche aus Abälards Schriften die Anklageartikel herausholten, die zur Verurteilung des Verfassers selbst führten. Dieser Schlußsatz des Prologs klingt mithin, als ob Robert aus besserem Wissen eine Apologie des damals schon toten Abälard schreiben wolle. Dies wird sich alles erst an den vollständig vorliegenden Sentenzen Roberts prüfen lassen; hier ist nur darauf hinzuweisen, erstens einmal, daß Robert die beiden als „auctores" hinstellt, die als Meister auf dem Katheder ihre Lehre geschaffen haben, ut *decisores* suam exponentes sententiam, sich selbst aber nicht als Schöpfer einer eigenen Lehre, sondern als Erklärer und

Schule programmatische Bedeutung erlangten. Die Korrespon-

Vertreter der Lehre des Meisters: in eorundem tractatuum *expositione;* dann, daß der Einfluß Abälards in weitestem Maßstab in den Sätzen Roberts sich nachweisen läßt und zutage tritt; was, wie er selbst sagt, auf dem engen Verkehr des Schülers mit dem Meister beruht, und auf einer weitgehenden Lektüre der Schriften Abälards.

Es zeigt sich aber, daß er den starken berauschenden Weinmost der heißen Denkarbeit Abälards in abgeklärter, gemilderter, verdünnter Form darbietet; Schüler Hugos von St. Viktor und Abälards zugleich, will er in seinen Sentenzen eine Synthese der Sentenzen seiner beiden Lehrer bieten: *unum* sententiarum excellentissimum *corpus* posse compingi dubitandum non est, ein Unternehmen, das er bei strenger Festhaltung der These der programmatischen Schrift Sic et non und der darin scharfschneidend ausgesprochenen kühnen Gedankengänge niemals hätte durchführen können: eine Einheit des Denkens in Hugo von St. Viktor und Abälard; das er aber dadurch fertig bringt, daß er das dem Meister von Laon entgegengeworfene Leitprinzip in Sic et non: Cum in tanta verborum multitudine nonnulla etiam sanctorum dicta non solum ab invicem *diversa;* verum etiam invicem *adversa* videantur (1339 A), abschwächt, ja aufgibt, si ea quae in illis (sententiarum tractatibus) *differentia* videntur, hic in *unitate* quadam convenire monstrentur, et quae ibi *adversitate* sibi obviare creduntur, hic *sola diversitate sibi consona* distare ostenduntur (Denifle S. 638), dergestalt das von dem Meister von Laon für möglich gehaltene Prinzip annimmt: Sententiae quidem omnium catholicorum *diversae* sed *non adversae* in *unam* concurrunt convenientiam. Daß Robert v. Melun mit Bewußtsein dies tut und Sic et non genau kennt und studiert hat, geht wieder daraus hervor, daß er das große und weite Gebiet der heiligen Schriften genau mit demselben kritischen Auge ansieht, und dort dieselbe Wertscheidung eintreten läßt wie Abälard, und doch wie gemildert gegenüber der Schroffheit Abälards, der nur der Bibel Auktorität zubilligt und die Schriften aller posteriores in die Kategorie der Auktoritätslosigkeit wirft, indem Robert auch an das Gebot der Achtung gegen die heiligen Schriftsteller sich erinnert, die eher an die eigene Unkenntnis denkt, als an einen Fehler bei jenen (Grabmann S. 336 Anm. 1 geg. E. — Sic et non, prolog. 1341 D). Robert kennt und bedient sich auch dieses Begriffs posteri (Grabmann S. 346 Anm. 2), er führt milder mehrere Grade des Wertes ein, seine theologische Einleitungswissenschaft ist genauer und vertieft, während es Abälard hauptsächlich um die Abweisung jener Auffassung zu tun war, welche die Väter zum Glaubensprinzip auf die Höhe der hl. Schrift erhob. Abälard scheidet von der Bibel die gesamte patristische Literatur ab: distincta est a posteriorum libris excellentia canonicae auctoritatis Veteris et Novi Testamenti (1347 C), indem er darauf hinweist, daß die Väter selbst keinen Anspruch erheben, ja geradezu ablehnen, Glaubensregel zu sein. Robert geht auf die Analyse der Auktorität und die literarische Kritik der Schrift näher ein; er führt einen neuen Faktor ein, die Aufgabe der Kirche, welche sein Lehrer stillschweigend voraussetzte, indem dieselbe doch den Kanon der Bibel konstituiert. Diesen Kanon nimmt jener als ein Ganzes, während Robert da wieder tiefer greift und die protokanonischen Bücher von den deuterokanonischen scheidet; jenen billigt er innere Auktorität zu, eigentliche auctoritas, ihren Verfassern das Wesen, auctores zu sein, quo-

denz Abälards an seinen Freund blieb nicht so privat, daß der

rum auctoritatis causa penes ipsum auctorem solum consistit (Grabmann S. 346 Anm. 2); diesen aber nur eine äußere Auktorität, die ihnen die Garantie und Anerkennung der Kirche verleiht, kraft deren sie in *magno* sunt auctoritatis honore, aber huiusmodi sacre pagine scripturas *non dignitas auctoris authenticas* facit, sed comprobatio acceptoris (eb. S. 347 Anm. 2). Robert stellt dann noch andere Grade der Auktorität, absteigende, auf innerhalb des großen und weiten Gebietes der sacra scriptura (eb. S. 348 Anm. 2). Non ignoramus, sagt er, „ich verkenne nicht", daß den Schriften der sancti expositores der kanonischen Bücher, den doctores, non minima auctoritas, keineswegs die geringste Auktorität, zukommt; aber er betont, daß da das konstitutive Moment nicht so sehr der eigene innere Charakter, wie die hinzutretende Garantie der Kirche ist: quamvis *utriusque auctoritatis praesidio* i. e. tam comprobatoris quam auctoris in iure authentico *nonnihil possunt*, in eis tamen auctoritas comprobans non parvo gradu excellit auctoritatem componentis. Robert stellt also die der Kirche eigene Auktorität neben der den Propheten und Apostelbüchern eigenen ausdrücklich heraus; dieselbe tritt sogar als Garant für solche Schriften auf, deren Verfasser durchaus nicht der Glanz der Heiligkeit ziert, und dieselben besitzen dann Auktorität, den letzten Grad, eine rein äußere (eb. Anm. 1). Wie sich zeigt, ist der Standpunkt mit seinen Konsequenzen bei Robert v. Melun vollständig gegenüber demjenigen Abälards verschoben, der seinen kritischen Prolog mit dem Satze schloß: Hoc tamen de *commentatoribus* dictum est, non de canonicis scripturis, quibus *indubitatam fidem* convenit adhibere (1348 D). Abälard will in ihnen nur gelehrten Theologen gegenüberstehen und postuliert als höheres Prinzip das Prinzip der Wissenschaft, das Urteil der Vernunft: Non enim praeiudicata *doctoris opinio*, sed *doctrinae ratio* ponderanda est (1348 D). Das hat auch Robert v. Melun, aber wie gemildert! Und das Verhältnis der Maßstäbe zu dem zu Messenden und Beurteilenden ist weit verschoben: er steht in den einzelnen Größen der patristischen Literatur nicht mehr bloß Theologen gegenüber, sondern entscheidenden Auktoritäten, welche die sancta ecclesia mit ihrer Auktorität deckt. Dann zeigt schon die Formulierung dieses kritischen Postulats seitens Abälards den selbstbewußten rationellen Standpunkt, der nichts mehr und nichts weniger besagt als die verstandesmäßige Durchdringung des Gehaltes der Gotteslehre, während die Rede Roberts doch viel bescheidener klingt. Die Einfalt des Glaubens, der kategorische Wortlaut des Glaubensartikels, gilt ihm als der entscheidende Maßstab in theologischen Fragen; davon sind die älteren Theologen der patristischen Zeit nicht weniger abhängig als die modernen. Unde si quae in eis (scriptis sanctorum expositorum) inveniuntur, quae ab usu sanctae ecclesiae *discrepare* videantur, aut ad ipsum reducenda sunt, aut, si hoc fieri non potest, omnino sunt relinquenda, *ipsorum auctoribus permittentibus*, verum etiam praecipientibus, wie Robert in kurzer Zusammenfassung der im Prolog zu Sic et non aufgeführten Selbsturteile Augustins und Hieronymus' (1347 sequ.) sagt (Grabmann S. 348 Anm. 2). Quisquis ergo in sanctorum patrum tractatibus se exercens, in his et similibus *inoffenso* vult *pede* incedere, *primas* sibi *intellectus lineas* de huiusmodi *fidei* ponat *simplicitatem*. Quam cum *catholicos patres* modo obscurius modo apertius in omnibus constet praedicare, cum *in fidei con-*

venientiam eorum viderit concurrere sententias, gaudeat de *inventione veritatis* ... was aber der Theologen eigene Schlußfolgerungen betrifft: Porro opinionum suarum rationes . . . si exitus earum *praescriptas fidei lineas* inveniuntur vel non implere vel excedere, plenas esse non dubitet erroris quas *veritati* constiterit non convenire ... *ad examen fidei* corrigendae sunt rationes et secundum apostolicum praeceptum destituenda est omnis altitudo extollens se adversus sententiam Dei et *in captivitatem redigendus omnis intellectus* in obsequium Christi (eb. S. 358 Anm.). Wie bescheiden klingt die Furchtsamkeit und Scheu des Theologen Robert, auf dem Wege seiner Gedankenreihen an der sententia Dei, am entscheidenden geoffenbarten Worte Gottes anzustoßen, gegenüber der kühnen, selbstbewußten, vernunftstolzen Spekulation Abälards! Abälard erschloß, worauf es ihm ankam, im Prolog, die Notwendigkeit des dialektischen Verfahrens in der Theologie. Auch da ist Robert v. Melun wieder auf der Seite seines Lehrers zu finden, dem, wie wir hörten, die Begriffe und Ziele der inquirenda und invenienda veritas (1349) geläufig sind. Denn wenn auch die Prinzipien seiner Theologie das Arbeitsfeld eingeengt, den Radius des von Abälard im Prolog von Sic et non gewonnenen Prinzips: Quod genus litterarum non cum credendi necessitate sed *cum iudicandi libertate* legendum est (1347 C) stark verkürzt haben, so gab auch er zu, daß dem Theologen der Weg nicht gar leicht und glatt gemacht sei; gerade die Schriften der Kirchenväter seien es, die Zweifel und Bedenken erregende Sätze, welche auf den ersten Blick mit Widersprüchen behaftet sind, enthalten; auch er forderte vom Theologen, damit er diese Schwierigkeiten zu bewältigen imstande sei, Denkgewandtheit und Dialektik: considerare libet attentius, cur semper hac re in sanctorum patrum tractatibus reperiuntur tam *dubiae tam scrupulosae sensentiae et quae sibi invicem nonnunquam contrariae videntur* (Grabmann S. 354 Anmerkung 2). Wenn auch eingeschränkt, nimmt er fast mit denselben Worten den Tatbestand von Sic et non Abälards auf (1349 C) und damit auch dieselbe Stellungnahme ihm gegenüber: das dubium, die innere geistige Unentschiedenheit, die sich in der quaestio, der interrogatio äußert (1349). Auch er bescheidet sich nicht mit der einfachen Hinnahme der Sätze der Kirchenväter, sondern beansprucht eine innere Beschäftigung mit ihnen, eine selbsttätige Auseinandersetzung, eine Prüfung, um im Tatbestand der Widersprüche und der Unsicherheit zur zuverlässigen Erkenntnis vorzudringen: qualiter in *dubiis* sanctorum patrum scriptis *intellectum nostrum formare debeamus* (Grabmann S. 354 Anm. 2). Indem Robert die funktionelle Bedeutung des dubium erkannte und festhielt, entwickelte er selbst die Theorie des Zweifels zu einer Unterscheidung, um die sehr gefährliche Klippe des Skeptizismus zu vermeiden, um des Verfahrens wegen alles umzuwerfen, dem wirklichen und dem methodischen Zweifel: quaestiones aliquando fiunt causa dubitationis, aliquando causa docendi, sagt er in den Quaestiones de epistolis Pauli (Denifle, Die Schriftausleger S. 76). Wenn Robert v. Melun mit seinem Lehrer Abälard im Gegenstand das Problem zugab und herzhafte Inangriffnahme der Lösung forderte: Sunt nempe nonnulla dubitationis commoda, quae scientiae omnino expers non est, quoniam quod nescit se nescire intelligit, qua nulla scientia utilor est et quod abesse cognoscit, ut inveniatur, nec pigram diligentiam adhibet (Grabmann S. 343 Anm. 1), so ging er doch nicht so weit wie Abälard, mit der Durchführung dieser For-

derung bei teneri lectores wie Abälard einzusetzen, ja er erkannte das Gefährliche und Bedenkliche einer solchen Pädagogik und Didaktik, anerkannte die Berechtigung des Tadels Bernhards v. Clairvaux gegen Abälard: Habemus in Francia . . . Petrum Abaelardum disputantem cum pueris (epist. 332, 537 C). Rudes et novellos auditores ab uberibus dialecticae separatos et eos qui, ut ita dicam, prima fidei elementa vix sustinere possunt, ad mysterium sanctae Trinitatis, ad sancta sanctorum ... introducit (epist. 331, 537 A), und forderte eine dem Charakter des Gegenstandes entsprechende Reife des Geistes: Nam ut *teneris animis* maiore difficultate implicita committenda non sunt, quia eos pondere gravitatis obruerent potius quam instruendo intelligentiam praepararent, et inanium foliorum fallaci decore perstringerent magis quam ad investigationem profundorum excitarent (Grabmann S. 342 Anm. 1). In dieser ernsten Auffassung der Theologie kommt Robert v. Melun zwar mit dem Meister v. Laon überein, der übertriebene Dialektik um die Wortbedeutungen (epistola ad Heribrandum abbatem, 1587 A) von der unreifen jugendlichen Fassungskraft zurückgewiesen hatte, aber er entfernte sich doch wieder wesentlich von diesem. Anselm anerkannte die Berechtigung und Bedeutung der Dialektik, aber mehr als Unterrichts- und Bildungsgegenstand (exercitati); die geübte und erprobte Vernunft wendet die dialektischen Methoden sicher an zur Lösung von Schwierigkeiten (probati expedite dissonantia consonare ostendunt, 1587 B); in sachlicher Bedeutung huldigte er der Auffassung, daß die wahren Glieder der Kirche in ihren theologischen Gedankengängen in der großen Einheit des Glaubens sich treffen müssen; seine Methode in der Theologie war im Wesen nicht die dialektisch-analytische Diskussion, sondern die doktrinäre Synthese. Wesentlich anders dachte Robert v. Melun, unter dem Einfluß Abälards, der als Ritter der Dialektik kaum nach Laon zum Studium der Theologie gekommen, dem Meister den Krieg erklärt hatte und, wie er diesen Kampf in der Historia calamitatum darstellte und motivierte, noch genau so dachte, als er zur Zeit den Lehrstuhl wieder bestieg, wo er, Robert v. Melun, seine Studien begann. Die Motivierung Abälards in der Historia calamitatum tritt im Prologe Roberts deutlich erkennbar heraus. Abälard anerkannte auf theologischem Gebiete die Anwendung der dialektischen Methode, ja die Notwendigkeit dieser Anwendung; so auch Robert v. Melun; denn im Prolog handelte es sich ihm ja um die richtigen Methoden der Theologie. Abälard anerkannte und forderte das dialektische Verfahren für die Probleme, welche der Gegenstand dem denkend arbeitenden Studenten bietet, und stellte gerade das als die Aufgabe, den Zweck und das Ziel des theologischen Unterrichtes und des akademischen Lehrers auf, den Studenten in der regelrechten Lösung der Probleme zu bilden mit Hilfe des dialektischen Verfahrens; er tadelte deshalb unzufrieden die Lehrmethode Anselms v. Laon, in dessen Schule der Magister lehrend die Doktrin entwickelte, die Studenten zuhörten, keine oder nur selten Probleme stellten, ja nicht einmal dem Lehrer stellen durften; Abälard erachtete eines Lehrers des höheren Unterrichtes ein Verfahren für unwürdig, zur Erklärung der hl. Schriften die Arbeiten anderer, der Kirchenväter, vom Katheder herunter vorzutragen. Ad quem (Anselmum Laudunensem) si quis de aliqua *quaestione* pulsandum accederet *incertus*, redibat *incertius*. Mirabiles quidem erat in oculis *auscultantium*, sed nullus in conspectu *quaestionantium* . . . respondi . . . me vehementer mirari, quod his qui litterati sunt, ad *expositiones sanctorum* intelligendas

ipsa eorum scripta vel glossae non sufficiant, ut alio scilicet non egeant magisterio (Hist. cal. c. 3, 123/24). Robert war genau dieser Anschauung und vertritt sie in seinem Prolog mit leidenschaftlichem Eifer gegen die an der Pariser Domschule neuestens eingebürgerte Rezitationsmethode bei der Erklärung der hl. Schriften, ein Verfahren, das, wie er es beschreibt, ganz dem von Abälard getadelten der Schule Anselms v. Laon ähnelt, wie auch seine Kritik in der bildlichen Sprache der obigen Stelle (inanium foliorum fallax decor) sich wieder zeigt. Seiner Ansicht nach konnte es die des doctor würdige Aufgabe nur sein, wirklich das Verständnis der heiligen Schriften und vollständig zu erschließen, mithin wesentlich die Stellen, welche sich dem Verständnis entziehen wollten, in Angriff zu nehmen. Das waren die loca sacrae scripturae obscuriora, die deshalb im denkenden, selbsttätigen Verstande Probleme erregten; diese loca obscuriora, die obscure ab auctoribus dicta Gilberts de la Porrée, sind offenbar mit den Quästionen korrelat. Id agere quod doctoris esse constat . . . id est ea quae non multum dubitationis habent modica expositione transcurrere . . . ac circa maioris obscuritatis ambiguitate involuta diligentius consistere (Grabmann S. 345 Anm. 3). Dieser unterrichtstheoretischen Auffassung entsprechend hat Robert auch sich selbst die Aufgabe gestellt, in seinen Sentenzen docere ea, per que loca sacrae scripturae obscuriora intelligentiae minus capacium aliquatenus evidentiora fiant (eb. S. 339 Anm. 1), und hat er die Erklärung der Briefe des Apostels Paulus behandelt; „denn Robert nimmt z. B. aus dem Römerbrief nur wenige Stellen der Reihe nach heraus, die ihn in jener bewegten Zeit gerade interessierten" und zwar in Frageform (Denifle, D. Schriftausleger S. 75; Grabmann S. 15). Einen Lehrer, der das nicht leistet, will er gar nicht anerkennen: Quomodo enim plene *doctoris* exsequitur officium qui *dubia* non *certificat*, neque que certa esse videntur *quid in se dubitationis contineant*, inquisitione rationabili exquirit? Der wahre akademische Lehrer darf den Problemen nicht ausweichen, im Gegenteil, er muß in den Gegenstand eindringen, die ihm auf dem Wege *methodischer Forschung* begegnenden Probleme, Fragen und Schwierigkeiten angreifen, herausholen und so den Gegenstand ausschöpfen; derjenige, welcher, mag er immer ausgebreitete Literaturkenntnisse haben, seine Aufgabe damit erfüllt wähnt, Zitate und Glossen zu sammeln und vom Katheder herab herzusagen, ist kein doctor, sondern einem Vorleser und recitator gleichzuhalten; die Kenntnisse, die ein solcher erworben hat, wird als wahre und echte Wissenschaft niemand anerkennen nach den Begriffen, die man für gewöhnlich davon hat, und entsprechen keineswegs dem Zwecke und der Aufgabe des höheren Unterrichts und der höheren Bildung: Qua vero ratione eum *scientia* praeditum dicemus qui in ea tantum abundat facultate (scriptorum recitationis), quam nec usus communis nec eruditio scolaris unquam in *scientiarum* numerum admisit, nec *doctoris cathedra dignum* iudicavit, sed *recitatorem* fore habendum statuit qui in tali facultate ceteris praevaluit (Grabm. S. 342 Anm. 1 Schl.). Doch verwirft Robert nicht vollständig diese glossierende Exegese, sondern anerkennt ihren Nutzen, wenn ihr der angemessene

Platz, etwa als Einleitung und orientierende Einführung in den Gegenstand, zugewiesen bleibt (recitandi studium ... *immoderate* elevatum). Die eigentliche Aufgabe des akademischen doctor ist immer nur, den Gehalt des Gegenstandes zu durchdringen, die Schwierigkeiten zu bezwingen, ihn intellektuell zu erfassen. Quid enim aliud in lectione quaeritur quam *textus intelligentia, quae sententia nominatur?* Non enim ille bene legit, a quo, quid scriptura sentit, diligenter non exponitur. Indubitanter ergo tenendum est *nullum utilem esse in lectione qui in sententiarum non valet discussione* (eb. S. 346 Anm.). Nur in diesem Zusammenhange wird der Spott Roberts gegen die neuen glossierenden Exegeten an der Domschule verständlich, die sich prahlen, die Bibelexegese nicht bloß gehört zu haben, sondern auch bestens zu verstehen: (librorum) se non solum *auditores,* sed etiam diligentissimos expositores esse iactitant (eb. S. 344 Anm. 1). Der gedankliche Zusammenhang zwischen diesen beiden Satzgliedern ist nämlich auf den ersten Blick nicht erkennbar. Aber sie sind wie die auscultantes in der Schule Anselms v. Laon, aber nicht quaestionantes; sie vermeinen, wenn sie die Glossen gehört haben, dem Gedächtnisse einprägen und dann zu rezitieren vermögen, nun fertige Exegeten zu sein, um dieselbe Methode zu befolgen, aber sie sind doch keine richtigen expositores, weil sie das dialektische Verfahren nicht handhaben, die Probleme am Gegenstand, die quaestiones, zu lösen: absque ulla intermissione lectioni instant atque utriusque testamenti paginam transcurrunt . . . expositiones a principio usque ad finem crebro revolvunt, a minimis inchoantes sine mora ad summos, utpote nullum obstaculum invenientes, conscendunt (eb. S. 343 Anm. 3). Die Rede ist hier ironisch spottend, weil sie über die obscuriora leicht hinweggleiten. Robert v. Melun fordert also für den höheren, wissenschaftlichen theologischen Unterricht die dialektische Methode, die selbsttätige Forschung nach methodischen Grundsätzen, wie er es nennt, inquisitio rationabilis, nach den kunstgerechten dialektischen Regeln. In gemäßigtem Sinne ist es also nicht zu bezweifeln, daß Robert v. Melun die methodischen Forderungen Abälards annahm.

Aber noch in einem prinzipiellen sachlichen Punkte ist der Einfluß dieses auf das Denken jenes nicht zu verkennen, nämlich über das Verhältnis zwischen Wissen und Glauben und die Genesis des Glaubensaktes. Abälard erzählt in der Hist. calam., welch scharf geprägte, extreme Grundsätze und Auffassungen darüber in seiner Schule, welche er gegründet hatte, herrschten: dicentes (scholares nostri) quidem *verborum* superfluam esse prolationem, quam *intelligentia* non sequeretur, *nec credi posse aliquid, nisi primitus intellectum,* et ridiculosum esse aliquem aliis praedicare quod nec ipse nec illi quos doceret intellectu capere possent (141). Robert v. Melun aber behandelt in seinen Sentenzen auch diese Frage, und da zeigt es sich nun sofort, wie er einerseits unverkennbar von den Prinzipien der Schule Abälards ausgeht, anderseits aber das Gewagte, zu weit Gehende an diesen Behauptungen mildert und erklärt. Er geht aus von der These: nulla fides sine intellectu, und seine Milderung ist die genauere Erklärung des Begriffes: intellectus. Die Ausführung Roberts ist klar

Brief nicht wie „zufällig" seiner Freundin Heloise bekannt[94]) und dann auch seinen Schülern und Anhängern weitergegeben

---

und spricht für sich selbst. M. Grabmann hat gemeint, daß dieselbe „den Gedankengängen Augustins und Anselms v. Canterbury, dem Arbeitsprogramm des Credo, ut intelligam" sich anschließt (eb. S. 338). Das klingt zwar, wie gewöhnlich, sehr phrasenhaft. Aber bei genauerem Zusehen, bei der Gegenüberstellung, Prüfung und Vergleichung hergehörender Sätze in der Schrift Cur deus homo zeigt es sich, daß es Anselm v. Canterbury war, dem Robert v. Melun hier folgt. Fides autem nec caeca est, neque coacta, ut vel *non intelligentes* credant vel nolentes, sagt Robert, den entgegengesetzten Standpunkt per absurdum bekämpfend, aber auf der andern Seite war die biblische Anordnung vorhanden, mit der er den Ausgleich suchte: Neque istud dico, quin vere dictum sit: *crede et intelleges.* Nam ad *quandam intelligentiam* fide pervenitur, et non *illa intelligentia* ad fidem; est tamen *intelligentia quaedam,* sine qua ipsa fides non potest a quocumque haberi; id est, intelligentia verborum, quibus ipsa fides . . . Est enim intelligentia tripartita: una *verborum* . . . Est vero altera *rei et speciei,* circa quam fides nunquam potest esse ... *Alia illa est,* de qua nunc agimus, et pro qua scriptum est: crede et intelleges.

Robert v. Melun:	Anselm v. Canterbury, Cur deus homo 1, 1 (301 B):
Nam ad intelligentiam credendo pervenitur et *non ad fidem intelligendo* . . . Hic enim intelligentia appellatur *prompta et sufficiens reddendae rationis creditorum scientia,* quam per fidem quisque meretur (Grabm. S. 338 Anm. 2).	Quod petunt, *non ut per rationem ad fidem* accedant, sed ut eorum, quae credunt, intellectu et contemplatione delectentur, et ut sint, quantum possunt, parati semper ad satisfactionem omni poscenti *rationem* de ea quae in nobis est spe.

Die Gedankenreihe ist bei beiden offenbar dieselbe, und das ist auffällig bei ebenso gleichem Gedankengehalt. Und merkwürdig sind es ganz ähnliche Verhältnisse, in denen Anselm v. Canterbury und Abälard ihre Spekulation niederschrieben: das Verlangen der Schüler, aber gerade entgegengesetzt die Motivierung, und, wie es sich zeigt, folgt Robert nicht diesem, sondern jenem in der Erklärung und Lösung, nachdem er in der Problemstellung von jenem ausgegangen war. Der Einfluß Abälards auf Robert v. Melun tritt also überall hervor, und so bekommt die Tatsache erst recht ihre Bedeutung, daß er zum Prologe seiner eigenen Erklärung des Römerbriefes Abälards Prolog benutzt hat (Denifle, Die Schriftausleger S. 77 Anm. 3), und weiter seine eigene Aussage, daß er für seine Sentenzen aus dessen Schriften und noch dazu aus dem mündlichen Verkehr mit ihm als dessen Schüler geschöpft, gewinnt erst ihren Gehalt und ihre Fülle. Und im mündlichen Verkehre des Schülers mit dem Lehrer in der Schule Abälards erlangten auch dessen jüngste Auslassungen im Prolog ihre prinzipielle bedeutungsvolle Kraft.

94) Hist. cal. l. c. 181 B.

werden konnte. Es ist auch zu beachten, daß die Studenten, welche in Laon für ihn Partei ergriffen, seine eigenen Schüler in der Philosophie gewesen waren[95]) und, den Charakter und die Eigenart ihres Meisters kennend, die Äußerung Abälards[96]) provozierten, welche die Methode Anselms v. Laon verdammte. Die Kritik Abälards machte seine Schule sich zu eigen und zum traditionellen Grunddogma, wie denn diese Studenten ihn ermunterten, seine Prinzipien im Aufbau seiner Theologie durchzuführen[97]). Zweifellos unterließ auch Abälard selbst nicht, in seiner Schule sein eigenes methodisches Postulat zu wiederholen und zu betonen; ob er sich dabei schon der Sprache seiner „Lebenserinnerungen" bediente, wissen wir nicht. Fein und zart redete er sicherlich nicht, wie es denn zur Anklage gegen ihn auf dem Konzil v. Soissons 1121 gehörte, daß er den Ruf der Lehrer der Konzilsteilnehmer, worunter sicherlich Schüler Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux waren, heruntergerissen und geschmälert habe[98]). Auch Otto von Freising hat das, was er darüber zu berichten weiß, wie abfällig[99]) Abälard über seine Lehrer, Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux, zu urteilen pflegte, aus der allgemeinen Kenntnis geschöpft. So ist dieses Gerede sicherlich auch Robert, als er von England nach Paris kam, zu Ohren gedrungen, und im Berichte Abälards war ihm die lebhafte Schilderung gerade willkommen für seine eigene Kritik, als er an der Pariser Schule die Glossierungsmethode der Schule von Laon kennenlernte. Roberts Widerstand gegen die an der Pariser Domschule neu aufgekommene und eingeführte Richtung des theologischen Unterrichts ist ein organischer, aus

---

95) ib. c. 4: ut me non minorem gratiam in sacra lectione adeptum iam crederent, quam in philosophica *viderunt* (126 A).

96) ib. c. 3: me vehementer mirari, quod his qui litterati sunt, ad expositiones sanctorum intelligendas, ipsa eorum scripta vel glossae non sufficiant, ut alio scilicet non egeant magisterio (124 B).

97) ib. c. 9 (141/43); Prolog zur Introductio ad theolog. (979).

98) Hist. cal. c. 9 (148 B).

99) Gesta Friderici I (ed. Waitz-Simson [1912] p. 69): ipsorumque (Anshelmi Laudunensis. Guillelmi Campellensis) dictorum pondus tamquam subtilitatis acumine vacuum iudicans.

den Grundsätzen seiner Schule organisierter, mit genauer Kenntnis der historischen Zusammenhänge voll bewußter. Nachdem aber der Schüler Abälards gewiß nicht willkürlich die neue Erscheinung des recitandi studium, des Glossenverfahrens auf dem Boden der theologischen Schule zu Paris, mit dem Vorfall im Leben Abälards auf dem Boden der Schule von Laon in Verbindung brachte, ist es augenscheinlich, daß diese neuen Vorkommnisse auf dem Pariser Boden ihr Licht zurückwarfen auf jene Vorkommnisse bzw. auf den Bericht und die Schilderung Abälards hierüber, das heißt, der Sinn des Widerstandes Roberts von Melun ist, daß und weil schon Abälard in der Schule Anselms von Laon eine ganz ähnliche Einrichtung bekämpft hatte als Robert von Melun in Paris. In der Tat spricht dafür die Erzählung Abälards selbst, er habe seine Verwunderung darüber geäußert, daß für die patristische Exegese nicht die Schriften oder die Glossen selbst genügen, ohne daß dazu ein eigener Lehrer notwendig sei; daraus folgt ohne Zweifel, daß diese expositiones sanctorum nicht unter Vorlage der Originale geboten wurden, sondern als ausgehobene Bruchstücke, d. h. als Glossen [100]). Abälard selbst, wie er erzählt, machte es nicht anders, als er in frechem, jugendlichem Übermute den greisen Meister von Laon nachzuahmen und zu parodieren unternahm [101]), und seine Vorlesung, die er sofort in Paris weiterführte, hieß er selbst ein Glossenkolleg über Ezechiel [102]). Da er ferner gerade daran Anstoß nahm, daß Anselm an diesen Glossen nichts mehr beabsichtigte als ihr einfaches grammatisches Verständnis, weil er kritisierte, das brächten die Studenten mit dem Trivium fertig, folgt noch, daß sein Unterrichtsverfahren dasjenige war, welches Robert von Melun ein „rezitierendes" heißt. Daraus ergibt sich

100) Vgl. oben Anm. 96: scripta vel glossae, die Partikel vel berichtigend, um den zutreffenderen Ausdruck zu geben (H. Menge, Repetitorium d. lat. Syntax u. Stilistik [1890⁶] 522; Ellendt-Seyffert, Lat. Grammatik [1885] 344. 2).

101) Hist. calam. c. 3: ut . . . me . . . ad *glossandum* compellerent (125 B).

102) ib. c. 5: *glossas* illas Ezechielis (126 A).

aber, daß in der Tat schon Anselm von Laon in seinen Vorlesungen über die hl. Schrift das einfach glossierende Verfahren gehandhabt hatte. Dort in der Schilderung Abälards ist Anselm von Laon der Baum gewesen, welcher die „Blätter" hervorgebracht hat, nämlich die Glossen; hier in der Kritik Roberts sind es Männer, welche die „Blätter" suchen, also im Zusammenhange seiner Kritik dieselbe Sache, die Glossen. Aus der Kritik Roberts von Melun geht hervor, daß er mit Abälard eines Sinnes war über die Aufgabe eines magister der Theologie, eines Lehrers der hl. Schrift, soll er Existenzberechtigung haben, und, was er seinen Gegnern aus der Schule von Laon vorhält, nur Variante ist von dem, was Abälard selbst um 1114 auf dem Boden der Schule von Laon ausgesprochen hat; was der eine negativ ausdrückte, sagt der andere positiv [103]). Auch die Forderung Roberts nach eindringendem Verständnis in den Unterrichtsgegenstand ist ein echtes Postulat Abälards, das er immer wieder in seinen Schriften vorbringt und nachdrücklich betont [104]), und daher seiner Schule.

Aus dem Zusammenhang der Kritik Roberts geht auch hervor, daß die Benennung „recitandi studium" kaum von ihm selbst aufgestellt worden ist, wie denn auch Abälard den terminus recitare auf den Lehrvortrag Anselms von Laon in seinem Bericht der Historia calamitatum nicht gebraucht. Diese recitatio war auch nichts so Schreckliches, wie Robert von Melun an die Wand malt; dieselbe kommt wohl auch noch jetzt in den theologischen Schulen zur Übung, wenn die Studenten die bestimmten Erklärungen des Professors der hl. Schrift dem Gedächtnis einprägen und gegebenenfalls wieder hervorbringen, hersagen und „rezitieren", ohne daß sie dazu kommen, selbst Fragen zu stellen. Aber Abälard und, mit seiner Schule, auch Robert von

103) Siehe oben Anm. 23: id quod doctoris est constat . . . und Anm. 96: ut alio scilicet non egeant magisterio.

104) Ep. 1 c. 9 (Pl. 178, 142 A); ep. 8 (260 C, 306 C, 307 D, 310 AC, 311 B-D); Serm. 2 (391 C); serm. 14 (490 B, 494 AB); serm. 19 (514 B); Introd., prol. (979 A); Sic et non, prol. (1339 AB); Berengar. Apolog. (1865 C).

Melun hatte seine ganz bestimmten Vorstellungen von den Aufgaben der Theologie. So hatte Robert wahrscheinlich den Ausdruck recitare aus dem Gebrauch in der Schule von Laon selbst, und wir haben dafür einen zwar kurzen, aber kostbaren Beweis in dem Eintrag der Schlußschrift, welchen einige Handschriften, die das Glossenwerk Gilberts de la Porrée über den Psalter enthalten, aufweisen[105]: Explicit glossatura magistri Porretani super Psalterium, quam ipse recitavit coram suo magistro Anselmo. Wir hören hier mithin, daß Gilbert de la Porrée sein Glossenwerk in der Schule von Laon in Gegenwart seines Meisters Anselm „rezitiert", vorgetragen hat. Daß diese Gegenwart Anselms nicht lediglich vom Zufall herkam, sondern daß diese recitatio coram suo magistro öffentlich war; daß es sich dabei um einen organischen Schulakt handelte, der entweder von dem Meister Anselm selbst zuerst eingeführt oder von ihm selbst wenigstens gebilligt wurde, erschließen wir per analogiam aus dem Bericht über die Studien des jungen Grafen Adalbert von Saarbrücken[106], des späteren Erzbischofs von Mainz, in Paris, die in der Vita Adalberti mit sehr lebhaften Farben geschildert sind. Wir hören, daß Adalbert, als er seine zweite Studienfahrt nach Frankreich unternahm, nach der Pariser Schule zog, wo damals die Studien der Artes die besten Lehrer des Landes sammelten, und der Schule des Theodorich

105) Hist. litt. de la France 10 p. 181; H. Coxe, Catalogus codd. mss. in collegiis aulisque Oxoniensibus p. I colleg. Balliol. cod. XXXVI p. 10 (1852); H. Denifle, D. abendl. Schriftausleger S. 360 Note 2; G. Lacombe, Praepositini op. omn. I: La vie et les oeuvres, Le Saulchoir (Kain) 1927, p. 115. In dieser Handschrift folgt darauf der Vermerk: terra Emerederonis. Das klingt an den Namen der Zisterzienserabtei Himmerode an, aus der heute zwei Handschriften des gleichen Werkes in Berlin stehen (V. Rose, Verzeich. 1 cod. 7; Fr. Schillmann, D. Görreshandschriften der pr. Staatsbibl. in Berlin [1919], Görres 64; C. Wilkes, D. Zisterzienser-Abtei Himmerode im 13. u. 14. Jh. [1924]). In diesen Berliner Handschriften steht jene Notiz nicht. Die Ausgabe Ps. 1—3 von M. Fontana, Il commento ai Salmi di Gilberto Della Porrée (Logos, Napoli, 13 [1930] p. 283—97) aus einer Mailänder Handschrift wimmelt von Fehlern.

106) A. Hofmeister, Studien über Otto v. Freising, Neu. Arch. 37 (1912) S. 129 ff.

von Chartres sich anschloß, wo er alle Übungen der Rhetorik in Gegenwart dieses Lehrers, unter seinen Augen coram doctore, mitmachte[107]). Das war zweifellos regelmäßiger Schulbetrieb bei Theodorich von Chartres in Paris. Schließen wir per analogiam auf die gleiche Bedeutung des Vorganges in Laon: zwei Fälle gleichartigen Schullebens an höheren Schulen im alten Frankreich! Wir können daher auch zur Beantwortung der Frage, wie Petrus Lombardus dazu kam, das Glossenwerk Gilberts de la Porrée über den Psalter weiterzubearbeiten, vermuten, daß er wie jener sein Werk vor dem Meister Anselm in Laon, seine eigene Bearbeitung vor diesem in Paris „rezitierte", vortrug; woraus folgen würde, daß er, Petrus Lombardus, vom älteren Alberich von Reims zum jüngeren Gilbert nach Paris wandernd, dessen Schüler war[108]). Ich kenne das Glossenwerk Gil-

---

107) Jaffé, Bibl. rer. germ. 3 v. 720.

108) De Ghellinck (La carrière l. c. p. 807) schweigt sich über diese Psalterglosse aus. Ich mache nochmals aufmerksam auf die genetische Liste des Gerhoch v. Reichersperg: magister Anselmus et magister Gillibertus et novissime Petrus Longobardus. Es geht daraus mit Sicherheit hervor, daß Petrus Lombardus in der Generation der Schule von Laon steht. Was De Ghellinck über den Bildungsgang desselben zu bringen hat, ist auffallend mager (p. 802), Beweis, daß er über diese bedeutsamen Dinge der theologischen Entwicklungsgeschichte noch im unklaren ist. Er müht sich ab, die Motive zu entdecken, weshalb P. L. zuerst nach Reims ging und dann nach Paris. Es ist wohl dieselbe Direktion gewesen, welche die zwei vornehmen Italiener Olricus von Mailand und Anselm de Pusterla nach Laon geführt (MGH, SS, 20, 30); den Magister Vizelin v. Paderborn zu Radolph nach Laon: magister Vizelinus . . . proposuit ire in Franciam, maiorum scilicet gratia studiosum . . . adiitque scolas venerabilium magistrorum Radolfi et Anselmi (Helmold, Chronica Slavorum ed. B. Schmeidler p. 39); den jungen Grafen Adalbert v. Saarbrücken nach Reims zu Alberich (Jaffé, Bibl. rer. germ. 3, 601 ff.; Die Oxford. Ged. des Primas, Grabm. l. c. p. 136/2) und sogar den ehrgeizigen Abälard nach Laon. Es gehörte eben zum guten Ton in der offiziellen Kirche, bei Anselm und seiner Schule und Schülern die Theologie gemacht zu haben. In Paris schloß sich dann P. L. an Gilbert de la P. an, der auch aus der Schule Anselms hervorgegangen war; später wandte er sich freilich von ihm ab, entweder aus eigener Überzeugung oder aus Augendienerei. — Im Nachtrag von De Ghellinck (Rev. d'hist. eccl. 30 [1934] p. 98) bringt der Prolog des Herbert of Boseham, eines Schülers des Petrus Lombardus, die Bestätigung meiner These in diesem Artikel. Darnach entstand das Glossenwerk

berts aus dem Kodex des ehemaligen Zisterzienserklosters Himmerode aus dem 12. Jh., heute in der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin, der, ein Folioband, auf 214 Blatt das umfangreiche Werk enthält. Es ist eine Kompilation aus den vorhandenen Glossen, der Glossa Strabos und der Glosse Anselms von Laon mit Originalstellen aus der patristischen Literatur, Augustin, Cassiodor usw., eine Arbeit mithin, wenn auch mit staunenswertem Fleiß und Kraftaufwand zusammengestellt, auf der Stufe einer Anfangsleistung, noch dazu in einer harten, trockenen und schmucklosen Sprache. Die Glosse Gilberts zu den paulinischen Briefen wird vielleicht ähnlich aussehen; ich kenne dieselbe nicht. Ähnlich ist aber auch ausgeführt der Kommentar zum Matthäus-Evangelium im cod. 26 der Bibliothek von Alençon, einst in der Abtei St. Evroult in der Normandie, in dem B. Hauréau mit viel Stolz die echte Arbeit Anselms von Laon entdeckt zu haben geglaubt hat, der aber nach meiner genauen Untersuchung nicht von ihm, sondern von einem seiner Schüler stammt; die Sprache ist hier gefälliger und leichter. Wir haben hier Schaustücke der exegetischen Methode in der Schule von Laon aus einer Zeit, welche dem Meister Anselm noch näherstand. In meinen Untersuchungen über den genannten Matthäus-Kommentar weise ich einen ganzen Stammbaum von 5 Glossenwerken vor, die zeigen, zu welch übertriebenem Kult das exegetische Verfahren der Glossen methodisch sich auswuchs, und wie wir uns das „recitandi studium" vorzustellen haben. Von diesem Schaupunkt können wir heute die herbe Kritik Roberts von Melun, wenn nicht anerkennen oder billigen, doch wenigstens begreifen. Freilich, sein Eifern war nicht rein und lauter. Der Stand- und Gesichtspunkt des Altmeisters Anselm von Laon und des Epi-

---

des P. L. zu den Psalmen und zu den Paulinen als eine Art Seminararbeit (bei dem magister Gilbert de la Porrée in Paris). Selbst magister geworden, hat P. L. diese zwei Werke in seiner Schule „gelesen". Er fing an, die Glossen zu korrigieren und abzuscheiden. Das deutet auf den Widerstand gegen seine Glossenmethode. Der Name Roberts v. Melun ist nicht genannt, aber der Anselms v. Laon als des Schöpfers der Glossen.

gonen Abälard war in den didaktischen und theologischen Prinzipien ein gar zu verschiedener. Darüber verbreite ich mich in meinen Untersuchungen über den Matthäus-Kommentar von St. Evroult.

Abgeschlossen am 31. Juli 1934.

Maxim Grek in der Legende.

Von Robert Adolf Klostermann,
Halle a. S., Jägerplatz 15.

I.

In der russischen Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts hat Maxim Grek immer wieder das Interesse der Forscher auf sich gelenkt. In einer wissenschaftlichen Arbeit von über hundert Jahren ist man in einer Fülle von Einzeluntersuchungen fast jeder Beziehung Maxims zu Menschen wie zu Dingen nachgegangen [1]). Gerechtfertigt erscheint dies ungewöhnlich lebhafte Interesse der Forschung durch die ganz besondere Bedeutung, die dieser Grieche in der geistigen Entwicklung des damaligen Rußlands hat gewinnen können. Eine biographische Skizze verdeutlicht das am besten:

1. Um 1480 als Sohn wohlhabender Eltern geboren [2]), ging Maxim nach dem Vorbild anderer Griechen seines Zeitalters nach Italien, um hier seine Bildung zu empfangen. Sehr wahr-

1) Neben der sehr ausführlichen Biographie von V. S. Ikonnikov, Maksim Grek, 2 Bde., Kiev 1865 f., 2. Aufl., Maksim Grek i ego vremja, Kiev 1915 (vgl. Louis Leger, Un théologien grec de la Renaissance en Moscovie, Journal des Savants 1916, 337—346) gehen die meisten Darstellungen der Literaturgeschichte, der Kirchen- und Profangeschichte auf Maxims Wirksamkeit ein. An Spezialliteratur möchte ich hier gleich nennen: B. Dunaev, Pr. Maksim Grek i grečeskaja ideja na Rusi v XVI v. Moskau 1916, Evgenij, Istoričeskoje izvestie o Maksime Greke, V. E. 1813; Filaret Černigovskij, Maksim Grek, Moskvitjanin 42 B. 11; A. V. Gorskij, Maksim Grek svjatogorec, Moskau 1859; F. Klossius, Maksim Grek. Ž. M. N. Pr. 1834, 6; Ch. Loparev, Zametka o sočinenijach Maksima Greka, Bibl. Letopis 1917, III 50—70; F. Nelidov, Maksim Grek. Desjat' čtenij po literature, Moskau 1895; Nilskij, Maksim Grek kak izpovednik prosveščenija, Ch. Čtenije 1863, I; Preobraženskij, Nravstvennoje sostojanie russkago obščestva v XVI v. po sočinenijam Maksima Greka i sovremennym emu pamjatnikam, Moskau 1892, A. Sinaiskij, Kratkij očerk cerkovno-obščestvennoj dejatelnosti prep. Maksima Greka po časti obličenija i ispravlenija zabluždenij, nedostatkov i porokov russkago obščestva XVI veka, Petersburg 1898; Tereščenko, O trudach Maksima Greka, Ž. M. N. Pr. 1834, 3.

2) Ein gewisser Wohlstand scheint bei seinem Bildungsgang vorauszusetzen zu sein; das Geburtsjahr läßt sich nicht genauer bestimmen; unsicher überliefert ist der Geburtsort Arta.

scheinlich blieb er zunächst in Venedig, wo er Schüler von Johann Laskaris wurde [3]). Zwar will der durch seinen Briefwechsel mit dem Moskauer Großfürsten Ivan Groznyj bekannte Publizist Fürst Andrej Kurbskij [4]) von einem Studium Maxims bei diesem Humanisten in Paris wissen [5]). Und tatsächlich berichtet auch Maxim von dieser Stadt, von der Unentgeltlichkeit der in der Universität abgehaltenen, stark besuchten Vorlesungen und von dem Mäzenatentum des französischen Königs [6]); da er aber in seinem Exkurs über Paris bei den etwas summarisch gehaltenen Nachrichten die sonst übliche Versicherung seiner Autopsie durch eine Erklärung ersetzt [7]), nur aus Hörensagen zu wissen, muß sein Aufenthalt dort recht zweifelhaft erscheinen, wenn auch noch zuletzt M. N. Speranskij [8]) und M. Jugie [9]) sich dafür eingesetzt haben.

Über Padua und Ferrara [10]) können wir Maxims Weg weiter nach Florenz verfolgen, wo er die nachhaltigsten Einwirkungen durch die Persönlichkeit Savonarolas erfahren sollte. Sein menschlich-schönes Zeugnis [11]) von der gewaltigen Wirkungskraft des begeisterten Reformators auf die Florentiner Umgebung und auf ihn selbst, den orthodoxen Griechen, zeigt, wie bewußt er das tragische Ende des Dominikaners miterlebte. Darüber hinaus haben immer wieder ein Porfir'ev [12]), Ikonnikov, Nelidov, Gudzij und Dunaev eine weitgehende innere Verwandtschaft beider Männer in Leben und Werk festgestellt.

3) Vgl. Ikonnikov, a. O. 105 f.
4) Hrsg. von K. Stählin, Quellen und Aufsätze zur russischen Geschichte III 1921, zum Ganzen: A. N. Jasinskij, Sočinenija knjazja Kurbskago kak istoričeskij material, Kiev 1889.
5) Vgl. R. I. B. XXXI 475, Petersburg 1914.
6) Vgl. Sočinenija prepodobnago Maksima Greka, izdannyja pri Kazanskoj Duchovnoj Akademii I—III, Kazan, 1859—60, unsere Stelle: III 178—194, wo er auch die Gründungsgeschichte des Karthäuserordens mit der „drastischen Bekehrungsgeschichte" des Stifters Bruno bringt; vgl. Migne S. L. 152, R. E. X 100 ff.
7) Vgl III 179; seine Autopsie für Italien betont Maxim I 426. 463.
8) Vgl. Istorija drevnej russkoj literatury. Mosk. period., Moskau 1921, 127.
9) Dictionnaire de Théologie Catholique X. 1, Paris 1928, 460 ff.
10) Vgl. Ikonnikov 109 f.
11) Vgl. III 194 ff. Eine Übersetzung bietet P. Villari, La storia di Girolamo Savonarola, Florenz 1859 ff. II. Anhang CDXVI—CDXXI.
12) Vgl. Istorija russkoj slovesnosti I 515 f.

Für Maxim ist jedenfalls Savonarola „das große Erlebnis" seiner Jugendjahre gewesen, sein Urteil über den überzeugungstreuen, furchtlosen Mönch, den er zu den altchristlichen Märtyrern zählen möchte, wenn er nicht dem „Lateinertum" angehörte, spricht für stärkste Beeinflussung ein Leben hindurch. Bald nach Savonarolas Ende (1498) muß Maxim über Mailand [13]) Venedig — jetzt schon auf dem Rückweg — wieder berührt haben, wo er viel mit dem bekannten Typographen Aldo Manucci zusammen war [14]). Rom scheint ihn dagegen überhaupt nicht angezogen zu haben [15]).

Wann Maxim dann endgültig Italien wieder verlassen hat, ist mit Sicherheit nicht festzustellen; vermutlich nicht vor dem Jahre 1500, da ihm Ludwig Moros Flucht nach Frankreich noch bekannt war [16]). Ikonnikov nimmt das Jahr 1508 dafür in Anspruch, als den Zeitpunkt, an dem sich Aldo Manucci (1506) und Johann Laskaris (1508) aus Venedig entfernten [17]). Danach würde Maxim noch im gleichen Jahr Athosmönch in dem Kloster Vatopedi geworden sein, falls man nicht noch einen Aufenthalt bei seinen Eltern in der Heimatstadt in dies Itinerar einschieben will, wofür allerdings einwandfreie Nachrichten fehlen [18]).

Über Maxims Mönchsleben wissen wir nur wenig. In seinen Werken finden wir über diese Zeit lediglich eine versteckte Anspielung, nach der er vom Athos aus „zehn Jahre Almosen sammelte und den orthodoxen Glauben ohne Gefahr selbst vor Machthabern verkündete" [19]). Doch liegt die Vermutung nahe, daß er neben der rein praktischen Tätigkeit bei dem einmal erweckten Interesse für die Wissenschaft noch Muße fand zum Studium der reichhaltigen Klosterbibliothek [20]).

13) Vgl. die ausführliche Schilderung und Erzählung von Ludwig Moro und Ambrosio Rosada I 426—429; Ikonnikov 124 ff.
14) Vgl. Ikonnikov 134. 577.
15) Vgl. ebendort 123.
16) Vgl. I 427, Ikonnikov 140.
17) Vgl. ebendort Anm. 3.
18) So will es die Darstellung der Vita.
19) Vgl. I 239; II 365, 377. Die spezielle Formulierung wird erst aus Maxims späterem Geschick verständlich.
20) Dabei ist vor allem an eine eifrige Lektüre griechischer Kirchenväter zu denken.

Ein ungeahnter Umschwung trat in seinem Leben mit dem Augenblick ein, als der Moskauer Großfürst Vasilij Ivanovič III. im Jahre 1515 sich von der Brüderschaft den Übersetzer Savva nach Rußland erbat, und diese statt des altersschwachen Mönches unseren Maxim als geeigneten Ersatz mit der Sendung zu betrauen beschloß [21]). In Begleitung einiger Brüder reiste er nach Moskau, wo man laut Chronikbericht [22]) am 4. März 1518 ankam. Vom Großfürsten Vasilij und dem Metropoliten Varlaam mit den größten Ehren empfangen [23]), begab sich Maxim im Čudovkloster gleich an die ihm übertragene Arbeit: In einem Jahr und fünf Monaten stellte er zunächst mit Hilfe seiner Mitarbeiter, der Dolmetscher Dmitrij Gerasimov [24]) und Vlasij [25]), sowie der Schreiber Michail Medovarcev [26]) und des Mönches Silvan seine berühmte Übersetzung einer Psalmenerklärung auf Grund einer sogenannten Katene fertig [27]). Da Maxim nach eigenem Urteil [28]) und dem seiner Mitarbeiter [29]) das Slavische nur wenig beherrschte, ging die Arbeit folgendermaßen vor sich: Maxim übersetzte den genannten Dolmetschern den griechischen Text ins Lateinische, die diesen dann ihrerseits den russischen Schreibern in deren Sprache diktierten [30]).

Die Übersetzung übergab Maxim mit einem Einleitungsschreiben, in dem er die Probleme des Übersetzens und Schrifterklä-

21) Vgl. A. I. I. Nr. 122, Werke II 299; Makarij, Istorija russkoj cerkvi VI 154 ff.

22) Vgl. P. S. R. L. VI 261; VIII 263; Ikonnikov 156 f.

23) Der Bericht erwähnt besonders die Speisung vom großfürstlichen Tisch und häufige Gespräche mit dem Metropoliten.

24) Vgl. Ikonnikov 37.

25) Vgl. ebendort 32, 174 ff.

26) Vgl. ebendort 174, 477 f., 483 ff.

27) Vgl. Werke I 237; II 299. 378. Ikonnikov hält die Katene für identisch mit der des Corderius 1643 (S. 167 Anm. 2), wahrscheinlich, weil dies die ihm einzig bekannte gedruckte Katene war. Immerhin scheint sie nach den Erklärernamen und der Beschreibung der Hs. (Opisanie slavjanskich rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj Biblioteki II 1) durchaus dem Typus der im Katalog von Karo-Lietzmann genannten Katenen zu entsprechen.

28) Vgl. I 33.

29) Vgl. Zinovij Otenskij in seinem Werk „Istiny pokazanie", Prav. Sob. 1864, 964.

30) Vgl. Ikonnikov 166.

rens im allgemeinen und im besonderen behandelte [31]), dem Großfürsten mit der Bitte, seine Mitarbeiter zu belohnen und ihn selbst mit seiner Begleitung wie versprochen zum Athos zurückzusenden. Der Großfürst entließ nun zwar Maxims Reisegefährten mit reichen Geschenken [32]), ihn selbst jedoch behielt er in Moskau, wahrscheinlich für weitere Übersetzungen. Jedenfalls übertrug Maxim bald darauf eine Katene zur Apostelgeschichte vom 13—51 Začalo [33]), den bisher noch nicht übersetzten Teil. Im Jahre 1523 bewerkstelligte er, schon unter dem neuen Metropoliten Daniel, zusammen mit seinem Schüler Silvan eine Übertragung der Chrysostomushomilien zum Matthäus- und Johannesevangelium. Kleinere Übersetzungen wie das Leben der Gottesmutter, die „Rede vom Wunder des Erzengel Michael", über den Apostel Thomas und Dionysius Areopagites „vom Metaphrasten" und anderes ähnliches schlossen sich daran an. Daneben unterzog Maxim eine Reihe russischer Liturgica einer gründlichen Revision, deren Beendigung bei dem beispiellos schlechten Stand der Textüberlieferung in Rußland ihm selbst wie ein Wunder erscheinen mußte, wenngleich er auch wußte, daß damit ganze Arbeit noch nicht getan war [34]). Die Annahme einer Katalogisierung der großfürstlichen Bibliothek seitens Maxims ist nicht aufrechtzuerhalten [35]).

Außer diesen rein gelehrten Arbeiten griff der griechische Mönch in hervorragender Weise auch überall in die Tagesfragen ein, besonders in die leidenschaftliche Auseinandersetzung über die Berechtigung des Klosterbesitzes: Während die nach ihrem

31) Vgl. Werke II 301 ff. Dies Schreiben gehört zu den wichtigsten und interessantesten Aufsätzen Maxims. In seiner Anschauung über Bibelprobleme und in seinen prinzipiellen Auseinandersetzungen über die Kirchenväter, ihre verschiedene Erklärungsart und Stilistik zeigt sich deutlich die Übernahme und Verarbeitung mittelalterlicher Exegese und Hermeneutik; so kennt er allegorische (inoskazatel'no), anagogische (izvoditel'ne i premirno) und buchstäbliche (po pis'meni proste izloziša) Schriftdeutung. Ikonnikov sieht freilich hier nach dem Vorgang von A. V. Gorskij eine eigene Einteilung Maxims!

32) Am 11. Sept. 1519, vgl. P. S. R. L, VI 224 f., 269.

33) D. h. Perikope.

34) Vgl. Werke I 197; III 286 ff.

35) Vgl. S. Belokurov, O biblioteke moskovskich gosudarej, Moskau 1898 und A. I. Sobolevskij, Perevodnaja literatura moskovskoj Rusi XIV—XVII vekov, Petersburg 1903, 260—279.

Führer Josif von Volokolamsk[36]) genannten „Josiflanen" voll und ganz für einen solchen als von Gott gegeben und gewollt eintraten, nahmen die „Wolgastarcen", Mönche vom Beloozero und Vologda unter der Leitung von Nil Sorskij[37]) einen diametral entgegengesetzten Standpunkt ein. Bei diesem Streit, der Rußland in zwei Lager trennte, ergriff Maxim die Partei der Mönche des Wolgagebietes, wie es nach seinen Anschauungen und Erlebnissen in Italien und auf dem Athos auch anders gar nicht möglich war. In engster Verbindung mit Vassian Kosoj, dem Schüler und Erben Nil Sorskijs, vertrat er sein an altchristlicher Literatur und eigener Lebenserfahrung herangebildetes Mönchsideal in einer Reihe von Schreiben.

Allerdings bekam Maxim dabei auch bald genug die Nachteile zu spüren, die mit einer solchen Stellung im Brennpunkte schärfster Auseinandersetzung verbunden waren: Die Gegenpartei kam zum Sieg und ging nun mit rücksichtsloser Konsequenz gegen ihre Widersacher vor. Hinzu kam, daß sich inzwischen die Lage Maxims von Grund aus verschoben hatte. Der neue Metropolit Daniel[38]), der im Jahre 1521 Varlaam abgelöst hatte, mußte, im Ideenkreis des Josif von Volokolamsk aufgewachsen und von dort gänzlich beeinflußt, schon an und für sich Maxim nicht sehr gewogen sein; Persönliches gab den Ausschlag zum Bruch der Beziehungen[39]). Auch das Verhältnis zum Großfürsten war längst nicht mehr das alte geblieben: die Freundschaft mit dem fürstlichen Mönch Vassian[40]) und den beiden in Ungnade gefallenen Ivan Beklemišev-Bersen'[41]) und Fedor Žarennyj[42]),

36) Vgl. P. S. Kazanskij, Josif Volokolamskij i pisanija Josifa Volokolamskago, Prib. k tvor. sv. otcev 1847; P. A. Bulgakov, Prepodobnyj Josif Volokolamskij, Petersburg 1865; Makarij, Prepodobnyj Josif Volokolamskij v ego Prosvetitele, Christ. Čtenie 1871; J. Chrušč e v, Josif Volokolamskij, Petersburg 1868 und Artikel Prav. Bogosl. Enc., Petersburg 1906, 425—430 (A. N. Popov).

37) Vgl. A. S. Archangel'skij, Nil Sorskij i Vassian Patrikeev, ich literaturnye trudy i idei v drevnej Rusi, Petersburg 1882, dort auch weitere Literatur.

38) Vgl. V. Žmakin, Mitropolit Daniil i ego sočinenija, Moskau 1881.

39) Nämlich Maxims Weigerung, die von dem Metropoliten gewünschte Übersetzung von Theodorets Kirchengeschichte anzufertigen.

40) Vgl. Ikonnikov 396—415, 478—495, 556 ff.

41) Vgl. Art. R.B.S.

42) Vgl. Ikonnikov 459 ff., 473 ff.

sowie Maxims ablehnende Stellung zu dem Scheidungsplan des Großfürsten konnten nicht ohne Verstimmung hingenommen werden. Weiterhin war es unvermeidlich, daß des Griechen Hoffnungen und Pläne, sein geliebtes Vaterland durch Rußlands Einmischung von der Türkenherrschaft zu befreien, durchaus nicht mit der damaligen russischen Politik harmonieren konnten[43]). Die ausdrückliche Forderung der Metropolitenwahl durch den konstantinopolitanischen Patriarchen war zwar für Maxim eine Selbstverständlichkeit[44]), den immer stärker werdenden autokephalen Bestrebungen innerhalb der russischen Kirche mußten jedoch solche Fürsprecher nicht genehm sein. Damit war der Konflikt auf den verschiedensten Gebieten gegeben.

So ward es den Feinden des durch alle diese Momente isolierten Maxim leicht, ihn vor ein Gericht zu ziehen: Im Jahre 1525 fand eine Reihe von Konzilien statt, in denen sein Prozeß verhandelt wurde[45]). Eine Verurteilung war nicht mehr zu umgehen: Ins Josifkloster verschickt, wurde Maxim in der strengsten Obhut einer ihm prinzipiell feindlichen Umgebung gehalten. Im Jahre 1531 wurde sein Prozeß noch einmal aufgerollt, die Anklage erstreckte sich auf sein wenig reuevolles Betragen, neuentdeckte Übersetzungsfehler[46]) und auf den Verdacht staatsfeindlicher

43) Vgl. besonders B. Dunaevs schon zitierte Arbeit.

44) Vgl. Werke I, 36; Ikonnikov 471 f., 487.

45) Das uns erhaltene Bruchstück einer solchen Verhandlung (A. A. E. I. Nr. 172 S. 141—145 = Čtenija 1847 Nr. 7; vgl. Makarij VI, 179 ff. Ikonnikov 55 ff.) gibt uns ein einigermaßen deutliches Bild von den erhobenen Beschuldigungen. Angezweifelt wurde zunächst die Zuverlässigkeit seiner Übersetzungen und die Richtigkeit seiner Textverbesserungen, die einem falsch gerichteten Traditionssinn geradezu ein Verbrechen erscheinen mußten; damit im Zusammenhang wurden ihm unrichtig verstandene dogmatische Meinungen zur Last gelegt. Maxims Ansicht über die streng durchzuführende Besitzlosigkeit des Mönchtums mußte als Verunglimpfung aller russischen Glaubenshelden gelten, die den Klosterbesitz stets befürwortet und gefördert hatten, beleidigen mußten schließlich auch seine offen eingestandenen Zweifel an der Autokephalie der russischen Kirche. Vgl. dazu die Spezialuntersuchung von S. N. Černov, K učenym nesoglasijam o sude nad Maksimom Grekom, Sbornik statej po russkoj istorii posvjaščennych S. F. Platonovu, Petersburg 1922, 48—71.

46) Übersetzungsfehler besonders im Leben der Gottesmutter des Metaphrasten.

Gesinnung[47]). Trotz aller Rechtfertigungsversuche blieb der Metropolit hart: Im Otročkloster bei Tver' mußte Maxim noch über zwanzig Jahre das harte Los der Gefangenschaft erdulden. Vergeblich baten die Athosbrüder[48]), die Patriarchen[49]), er selber am inständigsten[50]) unter Berufung auf seine Schuldlosigkeit um seine Befreiung[51]). Erst die letzten Lebensjahre brachten ihm eine gewisse Erleichterung: Ein Schreiben Maxims an den Caren Ivan Groznyj[52]) und die Vermittlung des Metropoliten Makarij erwirkten ihm die Erlaubnis des Kirchenbesuchs und die Teilnahme am Abendmahl. Endlich — schon fast zu spät — gelang es einer gemeinsamen Aktion unter dem Troicaabt Artemij in Annäherung an den Kreis Silvestr-Adašev[53]) ihn im Jahre 1551 in das Troicakloster zu bringen, wo ihn Ivan Groznyj noch im gleichen Jahr besuchte. Ja, noch einmal hatte man Maxim eine Rolle in der Öffentlichkeit bei dem Prozeß gegen den Häretiker Baškin[54]) zugedacht, doch lehnte er das Anerbieten ab aus Furcht, mit hineingezogen zu werden. Im Jahre 1556 starb er.

Während der fast vierzig Jahre, die Maxim meist in schwerer Gefangenschaft in Rußland zubrachte, in dem er sich schließlich doch als schlecht behandelter Ausländer fühlte[55]), hat er eine für diese Zeit ungewöhnlich reiche literarische Tätigkeit entfaltet. In einer Menge größerer und kleinerer Schreiben[56]), Privatbriefe,

47) So hauptsächlich der Vorwurf persönlicher Beleidigung des Großfürsten und der geheimen Verbindung mit der türkischen Regierung durch ihren Gesandten Skinder (Iskander).

48) Vgl. Werke II 365 ff.

49) Vgl. das Schreiben des Patriarchen Dionysios von Konstantinopel an. Ivan Groznyj im Juni 1544 (Ž. M. N. Pr. 1834 III 272—275) und des Patriarchen Joachim von Alexandrien am 4. April 1545 (ebendort 275—278) = A. I. Nr. 297, 539 b bis 541 a; Makarij VI 283 ff., Ikonnikov 508.

50) Vgl. Werke II 356 f. III 60 ff. und öfters, Ikonnikov 506.

51) Zur Erklärung für die Zurückbehaltung Maxims wird häufig das Gespräch mit Bersen' (1525) zitiert: „Wir haben auf dich Verdacht: Du bist ein kluger Mensch, hast hier unser Gutes und Schlechtes gesehen, und könntest dort alles erzählen" (Ik. 468).

52) Vgl. Werke II 356 ff., 376 ff.

53) Vgl. Ikonnikov 512 f.

54) Vgl. N. Kostomarov, Russische Geschichte in Biographien, Gießen 1891, 424 f.; Ikonnikov 540 ff. und Artikel R. B. S.

55) Vgl. z. B. I 29. 228. 200 und öfters.

56) Eine nähere Würdigung von Maxims Werken ist im Rahmen

Übersetzungen [57]) und eigenen Bibelerklärungen [58]) hat er alle damals aktuellen Fragen mehr oder weniger eingehend behandelt, hat er — der beste Beweis gegen die Beschuldigung der Häresie — gegen alles polemisiert, was griechisch-orthodoxem Kirchenglauben nicht völlig entsprach [59]). Seine Bildung und Erfahrung ließen ihn zu einem geistigen Zentrum des Landes werden, Männer wie der Fürst Andrej Kurbskij oder der Großfürst selbst suchten Rat und Belehrung in seiner Zelle. Mit allen uns bekannten Persönlichkeiten jener Zeit stand Maxim in regen Beziehungen. Das zeigen Namen wie Fürst Ivan Tokmakov, Vas. Mich. Tučkov, Iv. Dan. Saburov, Jurij Tjutin, Fürst P. I. Šuiskij, Andrej Cholmskij, Ivan Nikitič, Beklemišev-Bersen', Feodor I. Karpov, D'jak Feodor Žarennyj, Dm. Gerasimov und andere zur Genüge [60]). Die gesamten geistigen Strömungen, politische wie religiös-kirchliche, bewegen ihn und spiegeln sich in seinen Werken. Einerseits als Häretiker verschrieen, verfolgt und verurteilt, genoß Maxim doch andererseits in seinen Kreisen Autorität in so hohem Maße, daß er bald die Verehrung eines Volkshelden gewann [61]), und sich im Laufe der Zeit eine Anzahl Sagen über ihn bildete, der dann später ein regelrechtes Heiligen-

---

dieser Arbeit leider unmöglich. Doch sei folgendes bemerkt: Wenn auch Maxim auf fast allen Gebieten kirchlichen Lebens literarisch tätig war, findet doch nicht alles unser ungeteiltes Interesse. Für uns sind diejenigen seiner Schriften in erster Linie wertvoll, die im Charakter von Privatbriefen Rückschlüsse auf den Schreiber und seine Umgebung erlauben, sowie die Werke, die brennende Tagesfragen entscheiden wollen. Was er an spezifisch Theologischem geschrieben hat, zeigt eigentlich nur seinen Eifer um die Sache. Einen Eigenwert haben z. B. die endlosen Auseinandersetzungen in dogmatischen Fragen kaum. Vgl. neben den bekannten Literaturgeschichten hauptsächlich: Ch. Loparev, Zametka o sočinenijach Maksima Greka, 1917. Eine genaue Aufführung der Werke nach Sachgruppen bietet E. Golubinskij, Istorija russkoj cerkvi, Moskau 1917, II 1, 227—263.

57) Vgl. die Aufstellung bei A. I. Sobolevskij, a. O. 260 ff.

58) Eine Gegenüberstellung dieser bisher noch nicht untersuchten exegetischen Arbeiten mit den entsprechenden Erklärungen der Kirchenväter würde wohl die größte Unselbständigkeit Maxims erweisen.

59) Dabei trägt ein Schreiben gegen Lutheraner (I 485 ff.) seinen Titel nicht zu Recht.

60) Vgl. die Liste in A. A. E. I. Nr. 172; Ikonnikov 392.

61) Vgl. V. Vasil'ev, Očerk istorii kanonizacii russkich svjatych, Čtenija 1893, 3; E. Golubinskij, Istorija kanonizacii svjatych v russkoj cerkvi, 1903, 334, dazu P. Peeters, La canonisation dans l'Eglise russe, An. Boll. 33, 1914, 380 ff. und ZKG. N. F. II 1921 194 f.

leben mit den erforderlichen Wundertaten folgte. Eine entsprechende Anerkennung hat die offizielle Kirche ihrerseits jedoch nie vollzogen [62]).

2. Zu einer wirklich kritischen Würdigung Maxims sind bisher nur Ansätze vorhanden [63]), da er von der russischen Historiographie in seiner persönlichen Bedeutung meist überschätzt wurde [64]). Gewiß war Maxim in Rußland der Gebildetste seiner Zeit, der erste wirkliche Gelehrte im Moskauer Reich [65]). Bei der Lektüre seiner zahlreichen Werke aus den verschiedensten Gebieten ist man überrascht über die Verarbeitung des damaligen Wissens. Erstaunlich groß ist die Nomenklatur in seinen Schriften: Neben seinem biblischen Handwerkzeug finden wir reichlich Zitate von griechischen Philosophen und Dichtern; in orientali-

62) Vgl. M. V. Tolstoj, Čtenija 1887 IV 81 ff., Golubinskij a. O., N. Nikol'skij im Enc. Sl. (Granat). In der Lebensbeschreibung der Troicapublikation vom Jahre 1909 heißt es (S. 50): „Wenn auch der ehrwürdige Maxim Grek nicht zur Zahl der Heiligen gerechnet worden ist, so wird doch in dem Troica-Sergievkloster sein Gedenken über der Gruft örtlich gefeiert, und hier wird er geehrt mit dem Namen eines Ehrwürdigen. An seinem Gedenktag, dem 21. Januar, wird bei seiner Gruft eine Totenmesse gehalten . . .". Nach Ikonnikov 588 f. erscheint Maxims Name am Ende des 17. Jahrhunderts in den Heiligenkalendern und auf dem Athos soll er in den dortigen Paterik eingetragen sein. — Zu den bildlichen Darstellungen vgl. Ikonnikov 586, 603 f. J. Myslivec, K ikonografii russkich svjatych, Byzantinoslavica IV Praha 1932.

63) Vgl. dazu M. Jugie a. O.

64) Vgl. dazu Ščerbatov, Istorija rossiskaja V I, 460 ff., Schlözer, Izv. Ak. Nauk 1903 Nr. 1. 199 f. 205, Mitr. Platon, Kratkaja cerkovn. istorija II 31—36, Mitr. Evgenij, Slovar' duchovn. pisatelej II 26—41, Karamzin, Istorija gosudarstva rossiskago VII Anm. 255, 257, 277, 335, 339—346, 373; VIII 386. Solov'ev, Russkij Vestnik 1857, VIII, Kapterev, Patr. Nikon i ego protivniki 47, Ikonnikov 591—593. E. Golubinskij hat noch 1900 in seiner Kirchengeschichte (II 673) die Meinung aussprechen können, daß Maxim eine der bedeutendsten Stellen eingenommen hätte, wenn er in Italien geblieben wäre.

65) Das zeigt sich besonders auf dem Gebiet der Patristik, wo er durch eifriges Studium als hervorragender Fachmann gelten konnte. Bezeichnend dafür ist das berühmte Einleitungsschreiben zu seiner Psalmenkommentarübersetzung (II 301 ff.), das uns schon seine genaue Kenntnis der Auslegekunst erwies. Wenn dann Maxim dort anonym aufgeführte Katenenfragmente als von Chrysostomus stammend richtig erkennt und mit dem Lemma bezeichnet und Erklärungen des Kyrill dem jerusalemischen Patriarchen zuschreibt, weil die Ausdrucksweise seinem Apokalypsenkommentar mehr entspräche als der des Alexandriners, so verrät dies eine auch für den Westen ungewohnte Schulung.

scher, römischer, byzantinischer, ja auch russischer Geschichte scheint er ebensosehr Bescheid zu wissen wie in der Kirchengeschichte überhaupt. Allerdings darf man bei der Bewertung dieser Kenntnisse nicht so sehr an eigenen Erwerb denken als vielmehr an die bekannten Lexika des Mittelalters, die dergleichen Wissen bequem vermittelten [66]).

Maxims Weltanschauung ist typisch mittelalterlich. Wenn man als Kriterium seine verschiedenen Berichte über die Studienzeit im Ausland zusammenstellt [67]), wird man vergeblich Hinweise auf die wirklich großen Geschehnisse suchen, den Leidensweg eines Savonarola ausgenommen. Was Maxim aus Italien mitbrachte, sind im Grunde genommen nichts anderes als Anekdoten von zweifelhaftem Wert, tauglich allein zu Erbauungszwecken [68]). Daß sich dort unmittelbar vor seinen Augen eine neue Welt auftat, scheint ihn in keiner Weise berührt zu haben. So konnte mit Maxim wirklich nur ein sehr schwacher Abglanz der Renaissance nach Rußland kommen [69]).

Die Feststellung der vollkommen mittelalterlichen Gedankenwelt Maxims findet in allen seinen Werken weitgehendste Bestätigung: Die Bibel mit dem in ihr verborgenen Schriftsinn [70]), die Kirchenväter und die Konzile, die „sieben Säulen von Gottes Weisheit" [71]), sind seine alleinige Richtschnur; Wissenschaft ist nur gut, soweit sie die Religion fördern kann [72]), der „weltlichen Philosophen" Rede eitel [73]), wenn sie nicht etwa wie gelegentlich Plato die Existenz Gottes erweisen [74]).

---

66) So ist die Benutzung von Suidas' großem Werk aus Maxims Übersetzungen erwiesen, vgl. III 283 und öfters, dazu: A. A. Pokrovskij, Odin iz grečeskich istočnikov sočinenij Maksima Greka, Trudy Slav. Kom. Mosk. Arch. Obšč. III 27 f., A. I. Sobolevskij, Perevodnaja literatura 275 ff.

67) Vgl. I 247, 374 ff., 462 ff.; II 213 ff., 256 ff.; III 123 ff., 178 ff., 194 ff.

68) So namentlich abschreckende Beispiele von Gottlosigkeit, Sittenlosigkeit und astrologischem Aberwitz.

69) Vgl. z. B. Jan Máchal, Slovanské literatury Díl I, Prag 1922, 203—206.

70) Vgl. II 302; III 165 und öfters.

71) Vgl. I 519.

72) Vgl. I 247, 351, 356, 374, 444, 462; II 54, 75, 352; III 208, 221, 232 f.

73) Vgl. I 196; III 264 und öfters.

74) Vgl. II 296.

Gewiß wird niemand die Rolle, die Maxim spielte, und die Bedeutung, die er im russischen Leben der Folgezeit gewinnen sollte, leugnen wollen. Sehr vorsichtig wird man dagegen bei der Abschätzung seiner Persönlichkeit sein müssen. Wäre Maxim nicht nach Rußland gekommen, so würde er wahrscheinlich schriftstellerisch überhaupt nicht hervorgetreten, sondern im einfachen Mönchsleben auf dem Athos aufgegangen sein. Erst durch seine Berufung wurden ihm seine Aufgaben gestellt und seinem Wirken ein Resonanzboden gegeben.

Endgültiges läßt sich über seine Leistung noch nicht sagen. Der Grund liegt hauptsächlich im folgenden: Bis heute haben wir noch keine Gesamtausgabe von Maxims Werken, die wissenschaftlichen Ansprüchen genügen könnte, und bei der augenblicklichen Lage der historischen Forschung in Rußland wird man eine solche auch vorderhand nicht zu erwarten haben. Die einzig in Betracht kommende Ausgabe ist von der Kazaner Geistlichen Akademie besorgt worden[75]). Allerdings verdient diese Edition mehr den Titel eines Abdruckes: Ein unvollständiger Text[76]), ohne Vermerk von Lesarten, ohne Korrektur offensichtlicher Schreibfehler und Unstimmigkeiten, ein Text, der durchtränkt ist von meist unnotiert gebliebenen Anspielungen und Zitaten aus der Bibel, kirchlicher und weltlicher Literatur, muß ja schon das reine Verständnis oft erschweren und die Entscheidung mancher Fragen einfach unmöglich machen[77]). Zwar kann oft eine modern-russische Übersetzung des Troica-Sergiev-klosters weiterhelfen[78]), einen Ersatz vermag sie natürlich nicht zu leisten.

75) Sočinenija prepodobnago Maksima Greka, izdannyja pri Kazanskoj Duchovnoj Akademii, 3 Bde., Kazan' 1859 f., ein Neudruck Kazan' 1904. Von früheren Drucken einzelner Werke in verschiedenen Sammlungen kann hier abgesehen werden.

76) Es fehlen hier die meisten Übersetzungsarbeiten Maxims, über die Zugehörigkeit mancher Werke ist endgültige Klarheit noch nicht erzielt.

77) So z. B. die in fast jeder Untersuchung beanstandete Schwere und Unverständlichkeit von Maxims Stil. Wenn diese auch meistens durch seine mangelhafte Kenntnis des Russischen erklärt werden muß, ist es andererseits doch gewiß, daß ein mit moderner Editionstechnik hergestellter Text weit leichter zu lesen wäre.

78) Sočinenija predobnago Maksima Greka v russkom perevode, 3 Bde., Sv. Tr. S. L. 1910 f.

Verbietet sich bei einem solchen Stand der Dinge vorläufig eine wissenschaftliche Behandlung der Werke Maxims in ihrer unvollständigen, nicht endgültigen Gestalt, so wird sich das Interesse einmal auf die verschiedenen Sagen um Maxim [79]) konzentrieren dürfen, die zwar schon lange herausgegeben sind [80]), eine eingehende, alles berücksichtigende Untersuchung aber noch nicht erfahren haben. Wenn auch diese Sagen schon früh manche Forscher beschäftigten [81]), so ist man bisher doch nicht über die Anfänge hinausgekommen [82]). Belokurov, der uns die Sagen im Wortlaut mitteilt, hat zwar für ihre Bewertung im allgemeinen schon manches gesagt; da ihn aber Maxim nur im Zusammenhang mit seiner großen Arbeit über die großfürstliche Bibliothek interessiert und er infolgedessen nur die für ihn in Frage kommenden Stellen behandelt [83]), bleibt hier noch vieles nachzuholen [84]). Eine genaue Gesamtanalyse der Sagen, besonders der Vita und der Mirakelsammlung, mit einer Prüfung des historisch Gesicherten ist jedenfalls noch nicht erfolgt.

Wenn sich diese Arbeit eine Untersuchung und Auswertung des gesamten Sagenkreises zur Aufgabe macht, so verfolgt sie damit ein doppeltes Ziel: einmal will sie im Rahmen der Forschung über Maxim ein bisher übersehenes oder doch vernachlässigtes Gebiet behandeln. Dann aber soll an diesem konkreten Einzelfall gleichzeitig der Verlauf eines hagiographischen Prozesses auf russischem Boden verfolgt werden. Gewiß könnte man

79) Es handelt sich dabei um einzelne biographische Zusätze zu Maxims Werken, kürzere und längere Sagen, ein Heiligenleben und eine Mirakelsammlung.

80) S. Belokurov, O biblioteke moskovskich gosudarej v XVI stoletii, Moskau 1898 Anhang (= Sbornik mosk. glavnago archiva min. in. del 6, Moskau 1899, 1—336).

81) Am frühesten wohl Klossius, vgl. seinen Brief an Vostokov vom 27. November 1825 im Sbornik otd. russk. jaz. i slov. V 318.

82) Ikonnikov verwendet sie z. B. meist kritiklos für seine Biographie, andere Forscher setzen ihre Glaubwürdigkeit einfach voraus, vgl. auch Belokurov a. O. 221.

83) Vgl. Belokurov 234.

84) Daß dies schon früher empfunden wurde, zeigt A. I. Sobolevskij, Materialy i izsledovanija v oblasti slavjanskoj filologii i archeologii (XIII. Biblioteka moskovskich gosudarej v XVI stoletii), Sbornik otd. russk. jaz. i slov. 88, Petersburg 1910, 208—213. Der etwas fatale Ton in der Besprechung Sobolevskijs ist durch eine längere Polemik mit S. Belokurov zu erklären.

hierfür Paradigmen aus einer weit älteren Zeit in kirchlich anerkannten Heiligen finden, die stärker und breiter in das Volksbewußtsein Eingang gefunden haben. Man wird jedoch innerhalb der ganzen russischen Hagiographie nicht so leicht auf einen Fall stoßen, bei dem man so eindeutig, genau und lehrhaft zugleich, wie bei der Erforschung von Maxims Legende, die einzelnen Etappen der Entwicklung herausschälen kann.

Es wird sich also hier vor allem darum handeln, in einer historisch-kritischen Untersuchung diesen Mythos in seinen Quellen zu erfassen, seine Entstehung und Weiterbildung in der bekannten Literaturgattung des Heiligenlebens zu verfolgen, fremdes, aus anderen Viten und der Publizistik entnommenes Gut als solches, wie die Typik der Darstellung zu erkennen, um damit ihren Wert für die beiden aufgestellten Ziele endgültig zu bestimmen.

3. Die Entstehung einer Legende setzt stets eine gewisse Popularität der entsprechenden Persönlichkeit voraus; ohne sie fällt ein Name bald der Vergessenheit anheim und kann überhaupt nicht in das breite Volksbewußtsein aufgenommen werden. Wollen wir also der Legende Maxims auf den Grund gehen, ihre Ursprünge und Anfänge aufdecken, so müssen wir vor allem seine Nachwirkung in der Geschichte untersuchen, die geeignet war, die Voraussetzung für eine Mythisierung überhaupt erst zu schaffen.

Daß Maxim von vornherein durch die Ungewöhnlichkeit seiner Erscheinung als Gelehrter und Mensch dazu berufen war, auf die geistige Entwicklung des zeitgenössischen Rußland den nachhaltigsten Einfluß auszuüben, zeigten bereits die bisherigen Ausführungen. Wir sahen, wie sich schon zu seinen Lebzeiten ein fester Kreis bedeutender Männer um ihn schloß [85]), die allseitige Förderung und Belehrung bei ihm als Meister suchten. Auch war es Maxim gelungen, eine Schule zu gründen, die ganz im Sinne ihres Lehrers mit dem von ihm geforderten und ermittelten Rüstzeug einen Fortgang der einmal begonnenen gelehrten Ar-

85) Vgl. die Namensliste auf S. 179.

beiten sicherstellen konnte [86]). Aus diesem Kreise von Freunden, Mitarbeitern und Schülern stammen die verschiedensten Zeugnisse über Maxim und sein Werk, die zunächst als Voraussetzung und Ausgangspunkt für eine mythische Gestaltung von ausschlaggebender Wichtigkeit sind und deshalb hier berührt werden müssen.

Die Aussagen selbst mag ein Urteil des uns schon bekannten Metropoliten Makarij eröffnen, der noch vor der Befreiung Maxims diesem schreiben konnte: „Wir küssen deine Fesseln wie die eines Heiligen, aber helfen können wir dir nicht [87])." In den wenigen Worten kommt eine Verehrung zum Ausdruck, die um so höher eingeschätzt werden muß, als es der Repräsentant der offiziellen russischen Kirche ist, der hier Stellung nimmt, ein Mann, durchaus dazu befähigt, auch die gelehrten Arbeiten Maxims zu würdigen [88]).

Mit Enthusiasmus spricht weiter auch Fürst Andrej Kurbskij. In seiner „Geschichte vom Moskauer Großfürsten" schildert er mit bewegten Worten das Leben und Leiden des unschuldig verfolgten Maxim, dem er so viel verdankt [89]). In allen seinen Werken, deren Themen schon die Beeinflussung Maxims zeigen [90]), verhehlt er seine Bewunderung und Verehrung dem großen Meister gegenüber nicht [91]).

Ganz natürlich ist es, wenn Maxims Mitarbeiter zunächst an dessen bedeutendes Übersetzungswerk anknüpfen und von dort aus eine Würdigung ihres Lehrmeisters versuchen. So rühmt

---

86) Zu dieser Gruppe sind Andrej Kurbskij, Vassian Patrikeev, Nil Kurljatev, Zinovij Otenskij, Dmitrij Gerasimov und der Mönch Silvan zu zählen.

87) Vgl. Ikonnikov 510.

88) Vgl. N. Lebedev, Makarij mitropolit vserossiskij 101—111.

89) Vgl. R. I. B. XXXI, Petersburg 1914, 207 f., Ikonnikov 579.

90) So z. B. seine Übersetzungen der Kirchenväter, besonders von Johann Chrysostomus und Johann Damascenus; vgl. A. I. Sobolevskij, Perevodnaja literatura 279 ff.

91) Hier wird man namentlich seine Geschichte vom Florentiner Konzil und den „Novyj Margarit" zu nennen haben, vgl. N. Ustrjalov, Skazanija knjazja Kurbskago 1868, A. S. Archangel'skij Čtenija 1888, F. Liewehr, Kurbskijs „Novyj Margarit" Prag 1928 und Hildegard Schäder, Moskau das Dritte Rom, Hamburg 1929, 84 ff.

denn der Mönch Silvan[92]) in seinem Vorwort zu den gemeinsam mit Maxim übersetzten Matthäushomilien des Chrysostomus die überaus großen Kenntnisse des Athosbruders, besonders auf dem Gebiet der Philologie; ganz in die gleiche Richtung gehen die Zeugnisse des Freundes Nil Kurljatev[93]) in seinem Psaltervorwort. Eine Schilderung des Dolmetschers Gerasimov[94]) verdient ebenfalls in diesem Zusammenhang genannt zu werden. Der Mönch Zinovij Otenskij, der in seinem Werk „Istiny pokazanie" seinen Lehrer als höchste Autorität mit warmen Worten wiederholt zitiert[95]), findet dabei für ihn Anerkennung im höchsten Maße. Der mit Maxim so befreundete Vassian erwähnt diesen zwar in seinen polemischen Werken überhaupt nicht, doch ersetzt eine häufige Erwähnung die gelegentlich ausgesprochene Überzeugung, durch Maxim und seine Lehre[96]) erst Gott erkannt zu haben. Ähnlich wie Vassian empfängt auch der Kazaner Erzbischof German durch persönliche Berührung mit Maxim entscheidenden Einfluß[97]).

Wenn wir neben diesen aus rein persönlicher Beziehung entstandenen Zeugnissen noch solche in den Ausländerberichten eines Sigismund von Herberstein[98]) und Antonio Possevino[99]) besitzen, so zeigt dies zur Genüge, welche Bedeutung Maxim und seinem Geschick auch von dieser Seite zugemessen wurde; freilich werden wir ihren einfachen Erzählungen Nennenswertes

92) Vgl. Izvestija Imperat. akad. nauk po otd. russk. jaz. i slov., VIII 321—326, = I. V. Jagič, Izsledovanija po russkomu jazyku I 628, Petersburg 1895.

93) Vgl. Opisanie rukopisej biblioteki Kazanskoj Duchovnoj Akademii I 19 f.

94) Vgl. seinen Brief an M. Munechin in Pskov (1518/19), zitiert bei Belokurov 207.

95) Hrsg. im Prav. Sob. 1864, die Hauptstellen führt Belokurov 207 f. und Ikonnikov 574 an. vgl. jedoch außerdem: Pamjatniki starinnoj russkoj literatury, hrsg. von Kušelev-Bezborodko III, Petersburg 1862 und M. Kovalenskij, Moskovskaja političeskaja literatura XVI veka, Petersburg 1914, 80—84.

96) Vgl. Čtenija 1847 Nr. 7, 10.

97) Vgl. Ikonnikov 546, 578, Artikel R. B. S.

98) Vgl. Rerum Moscoviticarum Commentarii, Basel 1556, eine deutsche Übersetzung von H. Kauders und W. v. d. Steinen in „Der Weltkreis", Erlangen 1926.

99) A. Possevino Moscovia, Wilna 1586, E. F. Šmurlo im Ž. M. N. Pr. 1891, 5; Ikonnikov 581.

für unsere Betrachtung nicht abgewinnen können, da sie als Ausländer die intern-russische Verehrung Maxims widerzuspiegeln nicht in der Lage sind.

Den unmittelbaren Einfluß Maxims auf eine Synode und ihre Entschließungen können wir aus den Akten des im Jahre 1555 zusammengerufenen, bis 1558 sich hinziehenden Stoglav [100]) entnehmen. In der Tat sind die dort zur Behandlung kommenden Themen überraschend identisch mit denen aus Maxims Werken. Hatte Maxim bei seiner Übersetzungsarbeit immer wieder die Unzulänglichkeit russischer Kirchenbücher und Schreiber geißeln müssen [101]), so finden wir hier einen Beschluß [102]), der durch Einführung guter Übersetzungen die anerkannten Fehlerquellen möglichst einschränken will. Mußte Maxim die Verwahrlosung der russischen Geistlichkeit und des Mönchslebens mehrfach an den Pranger stellen [103]), so wird hier Abhilfe zu schaffen gesucht [104]). Das gleiche gilt etwa für die Maßnahmen gegen den überhandnehmenden Wucher [105]), gegen Trunksucht [106]), Sittenlosigkeit, Astrologie, Apokryphen und Zauberei im allgemeinen [107]). Daneben finden selbst kleinere Anregungen Maxims jetzt Beachtung: So steht das Verbot der Synode, Taphien zu tragen [108]), zweifellos mit einem Schreiben des Griechen über denselben Gegenstand im engsten Zusammenhang, wie auch ein Passus über die Erleichterung des Gefangenenschicksals [109]) aus den vielen Beschwerden Maxims heraus verstanden werden muß.

---

100) Die Akten des Stoglav oder der „Hundertkapitelsynode" sind herausgegeben von Kožančikov Petersburg 1863, von Subbotin Moskau 1890 und Kazan' 1912. Eine Übersetzung: E. Duchesne, Le stoglav ou les cent chapitres, Paris 1920. Vgl. A. Ja. Špakov, Stoglav 1903 und Ikonnikov 516—526.

101) Vgl. I 23—29; III 60—79, 79—92 und öfters. Damit im Zusammenhang soll Maxim auch seinen Einfluß auf den Anfang des Buchdrucks in Moskau (1553) ausgeübt haben, vgl. Ikonnikov 526 ff.

102) Vgl. Stoglav (ed. Kožančikov) Kapitel 27/28.

103) Vgl. II 89—118, 220—228, 394—415.

104) Vgl. Stoglav Kap. 49, 50, 52, 86.

105) Vgl. II 185—212 und öfters, Stoglav Kapitel 76.

106) Maxim passim, Stoglav Kapitel 52.

107) Vgl. I 347—484, 533—541; II 251—260; III 98—104, 125—149, 164—169 und öfters, Stoglav Kapitel 33, 41; Fragen 17, 22.

108) Taphien sind Käppchen nach tatarischer Art; Maxims Aufsatz II 382—386 ist zu vergleichen mit Stoglav Kapitel 39.

109) Vgl. Stoglav Kapitel 26, 40, 42.

Auch die Verordnungen des Stoglav über das zweifache Halleluja, das Bekreuzigen mit zwei Fingern und das Bartscheren sind auf entsprechende Anregungen Maxims zurückzuführen [110]). Wenn man bei einzelnen dieser Dinge noch im Zweifel sein könnte, ob ihre Regelung im Stoglav nicht einem allgemein erkannten Bedürfnis entsprang, offenkundige Mißstände aller Art zu beseitigen, so wird man bei der Menge der ins Auge fallenden Parallelen doch auf direkte Einwirkungen schließen dürfen.

Daneben erfahren natürlich seine polemischen Schriften weitgehende Beachtung. Hatte schon der Metropolit Makarij in seine großzügig angelegte Menäensammlung [111]) neben Übersetzungsarbeiten Maxims auch einen seiner Aufsätze gegen die Lateiner aufgenommen [112]), so dienen ebenso in der Folgezeit die Werke des Griechen der Polemik als zuverlässige Quelle [113]). Manche der von ihm bekämpften Apokryphen wie der „Aphroditian" und der „Lunnik" werden durch seinen Einfluß auf den Index gesetzt [114]). Seine Arbeiten zur Grammatik wurden noch im 18. Jahrhundert verwertet [115]).

Ein getreues Spiegelbild von Maxims Wirksamkeit und der ihm entgegengebrachten Verehrung ergibt sich auch aus der rein zahlenmäßigen Verbreitung seiner Werke in den verschiedensten Handschriften [116]). Neben bemerkenswert frühen Einzelhand-

110) Ikonnikov 518 hält die betreffenden Werke Maxims, die lange als unecht gegolten haben, für echt; ausführliche Literaturangaben bei ihm 519 f.

111) Vgl. Velikija Minei Četii sobrannyja vserossiskim mitropolitom Makariem. Izdanie archeografičeskoj kommissii Spb. 1868 — Moskau 1916 (September—April).

112) Vgl. ebendort und A. Sobolevskij, Perevodnaja literatura 265.

113) So wird besonders seine Polemik gegen die Lateiner herangezogen, vgl. z. B. Artemijs Werke, R. I. B. IV 1201—1266; Vasilij Ostrožskij, R. I. B. VII 664, 668; Zacharij Kopystenskij, R. I. B. IV 912; P. Pekarskij, Nauka i literatura pri Petre Velikom Spb. 1862 I 182 f., 277 f.; II 53, 98 u. a. m. Daß man dabei nicht immer Maxim in allen Dingen blind folgte, zeigt das Beispiel des ukrainischen Gelehrten Meletij Smotrickij und Jurij Križanić (Ikonnikov 584).

114) Vgl. Ikonnikov 588 und O. N. Veidknecht, Otnošenie Maksima Greka k apokrifičeskim skazanijam, Let. Večern. V. Žen. kursov učrežd. A. V. Žekulinoj 1—20.

115) Vgl. ebendort.

116) Wenn man auch zeitweise eine geringere Benutzung der Werke gerade in dem Troicakloster feststellen kann (Ik. 582), so wurden die

schriften [117]) begegnen wir Florilegien ausgewählter Schriften schon vom 16. Jahrhundert ab. Wir wissen, daß ein Fürst S. I. Šachovskoj als Bibliophile, ein Vologder Erzbischof Jona Damian, weiter ein Troicamönch Arsenij Gluchoj „seine heiligen und göttlichen Schriften besaßen und schätzten", daß die Patriarchen Filaret, Nikon und Adrian reichhaltige Sammelbände seiner Werke ihr eigen nannten und gern benutzten [118]).

Alle diese Zeugnisse erklären jedoch Maxims Fortleben als Autorität in allen Fragen noch nicht zur Genüge. Es muß vielmehr noch ein besonderer Umstand hinzugenommen werden. Hatten schon seine Schreiben über das Halleluja, das Bekreuzigen und das Bartscheren viel zu seiner Popularisierung beigetragen [119]), so fand er mit diesen Werken in rein praktischen Kirchenfragen Eingang in die Bewegung der Altgläubigen oder Raskolniki [120]), die gerade in dieser Gruppe seiner literarischen Arbeit sein Hauptverdienst erblickten [121]). Ihnen mußte Maxim so von Anfang an als eine Säule der Rechtgläubigkeit, als einzigartige Berufungsquelle erscheinen. Hier liegen unzweifelhaft

---

Bedenken wegen Maxims Häresie doch bald unter der Einwirkung von Männern wie des Abtes Dionisij überwunden und vergessen, der die Übersetzungen wie die Bücherverbesserungen voll billigte und benutzte. — Eine genaue Aufstellung der handschriftlichen Überlieferung von Werken und Sagen Maxims nach ihrer geographischen Verbreitung gibt Belokurov in seinem Anhang CCXXXVI—CCCXIV.

117) Vgl. die Angaben bei Ikonnikov 586.

118) Vgl. Ikonnikov 583.

119) Noch in den Akten des Moskauer Konzils in den Jahren 1666/67 greift man auf sie zurück, nicht ohne daß der Autor selbst an dieser Stelle seine Anerkennung findet, vgl. D. A. I. Nr. 102, 501 ff.

120) An Stelle der riesenhaften Literatur braucht hier nur verwiesen zu werden auf Makarij, Istorija russkago raskola, Petersburg 1858, den Artikel von N. Bonwetsch, in R. E. XVI 436 ff. und auf R. Jagoditsch, Das Leben des Protopopen Awwakum, Berlin 1930.

121) Vgl. Ikonnikov 584 f. In dieser Literaturgattung wird Maxim Grek überraschend häufig zitiert, wobei mitunter eine langsame Steigerung der ihm gezollten Attribute (inok, prepodobnyj, blažennyj, svjatoj) zu bemerken ist. Als Beispiele möchte ich hier anführen: die „čelobitnaja" des Starcen Avraam, Letopiś zan. Archeogr. komm. VI Spb. 1877, II 45. 49. 55. 61. 66 f. 71. 78. 82 f. 113; N. Subbotin, Materialy dlja istorii raskola za pervoe vremja ego suščestvovanija, Moskau 1878 ff., z. B. III 157. 167 f. 229. 234 ff. 258. IV 74. 117. 129. 132 ff. 138. 159 f. 170 ff.; 187. 212. 256; VIII 70. 77. 117. 208 f. 211. 217. 226. 258. 296. 298 f. 314. 326. 334. 345. 346 f. 359; S. Belokurov, Arsenij Suchanov, Moskau 1891, II 140 ff. 182 ff.

die wahren Beweggründe für die Lebendigkeit seines Fortlebens. Ohne eine fest umgrenzte Stellung innerhalb einer so starken religiösen Strömung, wie sie durch die Kirchenspaltung einmal hervorgerufen war, hätte Maxim eine Bedeutung im breiten Volksleben wohl schwerlich gewinnen können; er wäre höchstens als ein nur in einer kleinen Schicht gelesener und verstandener Gelehrter in die Geschichte eingegangen. Nur durch die hauptsächliche Einwirkung genannter Kreise [121a]) konnte der schon zu Lebzeiten Maxims einsetzende Prozeß einer langsamen Verheiligung auch die kritischen Zeiten, in denen ein allmähliches Vergessen seiner Persönlichkeit deutlich wird, überdauern und eine folgerichtige Entwicklung nehmen.

II.

Wenn nunmehr versucht werden soll, den Prozeß einer langsamen Verheiligung Maxims in seinen Entwicklungsstadien darzustellen, soweit es wenigstens der literarische Niederschlag erlaubt, so müssen an den Anfang unserer Übersicht ganz kleine Biographica treten, die mindestens sachlich, wenn nicht auch zeitlich Priorität haben dürften. Zwar können diese Biographica durch ihren Charakter als längere Buchüberschriften, als Vorbemerkungen und Einleitungssplitter inhaltlich nichts Wesentliches bieten [122]); da sie jedoch andererseits als früheste datierbare Notizen über Maxim manche später ausführlich behandelte Themen anschlagen [123]) und die Wege aufweisen, in denen das Interesse der damaligen Leser ging, verdienen auch sie wenigstens erwähnt zu werden.

Konnte schon diese Art von Biographica als Ansatz gelten, so begegnen wir in den eigentlichen Biographica oder kurzen Nachrichten zuerst einer festen Zahl überlieferter Stücke. Es sind:

121a) Daher ist Maxim auch wohl in späterer Zeit nicht kanonisiert worden.

122) So hat sie Belokurov auch als zu anspruchslos nicht in den fortlaufenden Editionstext aufgenommen, sondern in die verschiedenen Handschriftennotizen verbannt, vgl. seinen Anhang CCXLIII, CCLVIII, CCLXIX, CCLXXVI und öfters.

123) Das Hauptinteresse ist bei ihnen natürlich auf die verschiedenen Übersetzungsarbeiten Maxims gerichtet, daneben fallen aber auch einige Notizen über sein und seiner Mitarbeiter Schicksal ab.

1. Ein „Vorwort in Kürze" (in der Redaktion A und B)[124].
2. Eine „Nachricht über Maxim Grek"[125].
3. Ein „Chronikauszug des Troica-Sergievklosters über Maxim Grek"[126].
4. Eine „Vorrede zu den Werken Maxim Greks"[127].

Danach kommen ausführliche Sagen oder ausgesponnene Legenden zur Behandlung:

1. „Über den sehr weisen und unermüdlichen Maxim, Mönch vom heiligen Berg[128]."
2. „Bekannte Sage über die Ankunft Maxim Greks in Rußland und wie er litt bis zu seinem Ende[129]."
3. „Sage über Maxim den Philosophen, der Mönch vom heiligen Athosberg war[130]."
4. „Grabinschrift vom ehrwürdigen Maxim, ehemals im Troica-Sergievkloster vom Jahre 1702[131]."
5. „Kurze Erzählung über den ehrwürdigen Maxim Grek[132]."

Zum Schluß dieser Sagengruppe mag noch ein längeres „Vorwort" als Typus rein erbaulicher Darstellung herangezogen werden[133].

1. Wie schon die kurzen Biographica ist auch das erste nun zu behandelnde Stück, das „Vorwort in Kürze"[134] als Einführung gedacht. Demnach wird in knapper Form das Wichtigste von Maxims Biographie dem Leser vermittelt. Zunächst wird er als Sohn eines Vojevoden bezeichnet. Diese Nachricht, die sich in seinen Werken nirgends belegen läßt[135] und nur in den

124) Vgl. Belokurov, Anhang III—VI.
125) Vgl. Bel. VI—VII.
126) Vgl. Bel. VII—IX.
127) Vgl. Bel. X—XI.
128) Vgl. Bel. XII—XVI.
129) Vgl. Bel. XVII—XXVIII.
130) Vgl. Bel. XXIX—XXXVIII.
131) Vgl. Bel. XXXIX—XLII.
132) Vgl. Bel. CCL—CCLIII.
133) Vgl. Kazaner Edition 7—10.
134) Vgl. Bel. III—VI; überliefert ist dies „Vorwort in Kürze" in einer Hs. des Troicaklosters (17. Jahrhundert) und (in der anderen Redaktion) in einer solchen der Moskauer Synodal- (Patriarchal-) Bibliothek.
135) Einen gewissen Hinweis könnte man allenfalls in Maxims Übersetzung des Artikels vom Archistrategen Belisar aus Suidas' Lexikon entnehmen (vgl. Werke III 238 f.). Wenn sich jedoch Maxim dort

Sagen tradiert wird, hat schon E. Golubinskij mit Recht bezweifelt[136]; Ikonnikov glaubt sie auf ein Vorwort zur Psalterübersetzung für Nil Kurljatev zurückführen zu können[137]. Die ganze übrige Titulatur Maxims, die Aussagen über sein Mönchtum, seine griechische Herkunft, seine philosophische Bildung und sein Heimatkloster Vatopedi sind nicht mehr als Allgemeingut[138]. Darüber hinaus erfahren wir etwas über sein Studium in Griechenland und seinen Aufenthalt in Italien. Ohne irgendeinen Übergang, ohne eine Motivierung wird dann der Schauplatz nach Moskau verlegt, wo die Leiden des Helden „durch Teufels Ränke" erklärt werden[139]. Die daran angeknüpfte Schilderung einer Engelserscheinung schlägt mit dem Gedanken einer festgegründeten Lohnidee ein gleichfalls beliebtes, später oft wiederholtes Thema an[140]. Von den Werken wird hier in erster Linie der ihm zugeschriebene Kanon an den Heiligen Geist erwähnt[141] und in einem nur allzuoft verwandten Vergleich die Wirkung seiner Schriften dem Einfluß der Sonne auf die Lebewesen gleichgestellt[142]. Ferner erfahren wir von einer nicht weiter zu belegenden „Bestätigung des heiligen Buches" von Maxim durch den Caren Ivan Vasil'evič und den Metropoli-

---

über den wahren Vojevoden ausspricht, ist hierbei eher an die Herausstellung eines Idealtypus zu denken als an ein sehr vages persönliches Interesse des Schreibers in dieser Richtung.

136) Vgl. a. O. 666 f.

137) Vgl. Opisanie rukop. Solovec. Bibl. I, 19 und Ikonnikov 83 Anm. 5.

138) Der Schreiber konnte diese Nachrichten ebenso bequem aus den Werken Maxims entnehmen wie etwa aus der zeitgenössischen Literatur.

139) Die Schilderung der Leiden entspricht den Ausführungen Maxims (vgl. z. B. II 369—374) und Kurbskijs (Skazanija 35).

140) Die Worte der Engelserscheinung: Mit diesen Qualen entgehst du den ewigen, hat Maxim wohl am breitesten in seiner „Trostrede an sich selbst" (II 452 f.) variiert. Damit war eine derartige stilvolle Ausschmückung in einer Vision schon gegeben. Wenn sie dann sogar als historisch in manche Darstellung (z. B. Philaret, Geschichte der Kirche Rußlands, übersetzt von Blumenthal, Frankfurt 1872 I, 324) eingegangen ist, zeigt dies eine völlige Verkennung der Art des vorliegenden „Vorworts".

141) Vgl. Žitie prep. otca našego Maksima Greka. S pribavleniem ego dvuch dušepoleznych slov i kanona Sv. Duchu-Paraklitu. Sv. Tr. S. L. 1909.

142) Vielleicht ist dieser Vergleich von der Lektüre Maxims selbst angeregt, vgl. I 104. 127. 226 und öfters.

ten Makarij mit dem ganzen Konzil in Moskau, womit eine Sammlung seiner Werke gemeint sein muß [143]). Ebenso soll auch der ihm zugeschriebene Kanon nach dem Vorwort in einem Konzil von dem Patriarchen Hiob unter der Regierung des Caren Feodor Ivanovič im Jahre 1591 seine ausdrückliche feierliche Anerkennung gefunden haben.

Diese Datierung ergibt einen Zeitpunkt post quem für die Abfassung des „Vorworts", die man jedoch nicht unmittelbar nach dem genannten Jahr anzusetzen braucht. Wie wenig sicher ein solcher Schluß ist, zeigt der Umstand, daß in der anderen Redaktion ein Datum für das erwähnte Konzil nicht gegeben wird [144]). Doch erfahren wir wenigstens in einer Schlußnotiz den Namen des Schreibers in der üblichen demütigen Form. Es ist der Diakon Jesajas von Kamenec-Podol'skij in Rostov, der Ende 1561 aus Litauen in den Moskauer Staat übersiedelte [145]). Damit ist eine einigermaßen sichere Einordnung gegeben. Im allgemeinen fällt bei der Betrachtung des „Vorworts" auf, wie wenig Positives man von dem persönlichen Geschick Maxims weiß. Nähere Angaben von Namen, Ereignissen und Motivierungen fehlen vollkommen. Daneben macht sich in einzelnen Zügen das erbauliche Moment schon bemerkbar. Nach den charaktervollen Aussagen aus Maxims Freundes- und Schülerkreis erweckt das vorliegende Stück in Inhalt und Form einen fast kümmerlichen Eindruck; es zeigt, daß der Schreiber ohne Benutzung des erreichbaren Materials gearbeitet hat und eine persönliche Kenntnis von den Dingen nicht besaß.

Inhaltlich vor dem „Vorwort in Kürze" völlig unabhängig, doch auch als Einführung gedacht ist die „Nachricht über Maxim Grek",

---

143) Vgl. E. Golubinskij, a. O. II, 233; die Psalterübersetzung kann als heiliger Text hier nicht gut gemeint sein, da für sie eine so späte Bestätigung befremdlich wäre.

144) Die Redaktion der Handschrift in der Moskauer Synodalbibliothek ist von der besprochenen Fassung nur wenig unterschieden: Neben wirklich belanglosen Schreibunterschieden und gelegentlichen Auslassungen unwichtiger Worte bestehen die Abweichungen hauptsächlich darin, daß hier der Vergleich von der Sonne und Maxims Werken wie die daran angeschlossene Bestätigung durch den Caren Ivan und den Metropoliten Makarij fehlt und daß das Datum des Konzils unter Feodor, wie schon oben erwähnt, nicht angegeben wird.

145) Vgl. Belokurov, a. O. 211.

die wir aus den Psalterhandschriften der Moskauer Synodalbibliothek am Ende des 17. Jahrhunderts besitzen [146]). Nach einem durchaus formelhaften Einleitungssatz, in dem kurz der weltliche und geistliche Regent Rußlands, Großfürst Vasilij Ivanovič und Metropolit Varlaam, genannt werden, geht der unbekannte Verfasser sofort auf die ihn allein interessierende Psalmenübersetzung über. Nach Nennung der Mitarbeiter Maxims zählt der Schreiber die einzelnen Kirchenväter und ihre Erklärungsart auf, genau wie es seinerzeit Maxim selbst in dem schon mehrfach erwähnten „Einleitungsschreiben" getan hatte [147]). Und in der Tat ist diese „Nachricht" nichts anderes als eine wortgetreue Wiedergabe des entsprechenden Textes am genannten Ort, wie es schon dem Herausgeber Belokurov aufgefallen war [148]).

Aus dieser einfachen Entlehnung kann man schließen, wie ungewöhnlich und geschätzt solche Kenntnis über altchristliche Literatur in Rußland war. Wie wenig der Abschreiber selbst auf diesem Gebiet beschlagen ist, geht aus seiner Liste der anagogischen Erklärer hervor, in der er seine Vorlage nicht versteht und einen neuen Kirchenvater „Iksim" in die Welt setzt [149]). Eine Schlußnotiz kommt auf die alttestamentlichen Übersetzer Symmachus, Aquila und Theodotion zu sprechen, die zu einem kurzen Vergleich mit Maxim anregen. Zweifellos ist auch ihre Nennung durch Maxim selbst beeinflußt, zwar nicht durch den hier exzerpierten Aufsatz, wohl aber durch zwei andere Stellen: einmal in dem Schreiben über Bücherverbesserung [150]), wo die Betreffenden zusammen mit dem Presbyter Lukian als Zeugen für die gänzliche Ungefährlichkeit einer Textrevision erscheinen; dann aber auch in einem polemischen Werk gegen „Johann Lodovik" [151]), wo Maxim vor ihrer Überschätzung warnt. Das erste Zitat dürfte dabei wohl als unmittelbares Vorbild gedient haben.

146) Vgl. Beschreibung der Hs. und Text bei Bel. VI—VII.
147) Vgl. Werke II 296 f.
148) Vgl. a. O. 210.
149) Vgl. R. A. Klostermann, Ein mißverstandener Kirchenvater, Z. f. sl. Ph. X, 126.
150) Vgl. Werke III 91.
151) Vgl. Werke III 209.

Die Herausbildung dieser ausschließlich der Psalmenübersetzung gewidmeten „Nachricht über Maxim Grek" kann nach dem Vorgang der kurzen Biographica nicht mehr Verwunderung erregen, liegt doch hier derselbe Typus in einer nur erweiterten Form vor. Durch ihre starke Anlehnung an verschiedene Schriften Maxims zeigt sie seine hohe Schätzung und verdient auch insofern unser Interesse, als man an diesem Stück die Nähte klar erkennt und dadurch eine restlose Aufdeckung der literarischen Quellen möglich wird.

Gegenüber den bisher genannten Biographica steht der „Chronikauszug des Troica-Sergievklosters" [152]) auf einem weit höheren Niveau. Hier begegnen wir zum erstenmal einem ernsthaften Versuch, eine in sich geschlossene, alle Momente erfassende Biographie des Helden zu geben. Sie beginnt mit der Berufungsgeschichte Maxims, die jetzt wie später zu Unrecht mit dem konstantinopolitanischen Patriarchen in Verbindung gebracht wird [153]), und geht bei der Lebensgeschichte nun Wege, die in den folgenden Darstellungen immer wieder beschritten werden: In kurzen Sätzen wird so der sagenhafte Geburtsort Arta in einem mathematisch-geographischen Rechenspiel mit der Weltstadt Car'grad und der heiligen Stadt Jerusalem in Verbindung gebracht [154]), die griechischen, römischen und slavischen Sprachkenntnisse des Helden gerühmt [155]), von seiner Arbeit im Čudovkloster berichtet.

Das höchste Interesse verdient eine Erzählung über die großfürstliche Bibliothek: Maxim habe im Carenpalast eine

---

152) Vgl. Handschriftenbeschreibung, wichtige Varianten und Text bei Bel. VII—IX.

153) Wenn man auf Grund der hier und an den Parallelstellen der Legenden vertretenen Ansicht lange an eine diplomatische Verhandlung der genannten Mächte bei Maxims Berufung geglaubt hat (so z. B. Karamzin, Evgenij, Philaret), so bleibt diese Meinung doch ohne Belege aus Maxims Werken oder irgendwelchen Akten, so daß mit einer Einmischung des Patriarchen in Wirklichkeit nicht gerechnet werden kann. Die Sagen variieren freilich auch weiterhin Zusammenhänge mit dem griechischen kirchlichen Oberhaupt, sobald sie auf die Berufungsgeschichte kommen.

154) Vgl. dazu die verschiedenen Stellen bei Belokurov VIII, XXXII Anm. 25, XXXIX, XLIII, CCXXXVIII.

155) Vgl. die verschiedenen Stellen bei Belokurov VIII, XXXIII, XXXIX, LII.

Menge griechischer Bücher erblickt und voller Staunen dem Großfürsten versichert, in Griechenland nie eine derartige Anzahl gesehen zu haben. Die Lateiner hätten zwar schon längst die Schriften der östlichen Lehrer sehen wollen, doch die griechischen Caren hätten es nicht gestattet wegen ihres Abfalls vom rechten Glauben. Als dann die Türken die Carenstadt einnahmen, hätten Männer viele griechische Bücher an sich genommen, damit „das Licht der griechischen Orthodoxie durch die gottlosen Türken nicht endgültig erlösche", und seien mit ihrer Beute nach Rom gesegelt. Die Lateiner hätten dann einen günstigen Zeitpunkt abgewartet, die griechischen Bücher ins Lateinische übertragen und dann die griechischen Originale verbrannt: „Und so verarmte endgültig bei den Griechen die Philosophie." Dieser Bericht, der in einer wenig veränderten Form in den Legenden und in der Vita wiederkehrt [156]), hat zu den größten Auseinandersetzungen geführt. So zunächst die Frage nach der großfürstlichen Bibliothek: Nach N. P. Lichačev [157]) hat Belokurov in seiner oft zitierten Arbeit die Frage gründlich untersucht. Im Ergebnis zieht er die Existenz einer solchen Bibliothek, zum mindesten mit einem reichen Bestand an ausländischen Handschriften in Zweifel [158]). Maxim Grek selbst erwähnt diesen Punkt überhaupt nicht bei der Erzählung seiner Berufung [159]); die ihm hier in den Mund gelegten Worte klingen rein legendär.

Eine besondere Behandlung verdient die Notiz von der Übernahme der griechischen Bücher durch die Lateiner, der Übersetzung und Verbrennung der griechischen Originale, womit dann schließlich die Verelendung der griechischen „Philosophie" motiviert wird. Wir haben hier einen Passus vor uns, der nicht ausschließlich in dem Sagenkreis um Maxim enthalten und auch gar nicht aus ihm allein zu verstehen ist. Vielmehr beruhen die bei diesem Anlaß ausgesprochenen Gedanken ganz auf der da-

156) Vgl. Bel. VIII, XXXIII, XXXIX, LII.
157) Vgl. N. P. Lichačev, Biblioteka i archiv Moskovskich gosudarej XVI v. Spb. 1894.
158) Das widerlegt auch gleichzeitig die hartnäckig verfochtene Ansicht der früheren Forschung, Maxim wäre zur Katalogisierung und allgemeinen Durchsicht der Bibliothek nach Rußland gesandt worden.
159) Vgl. Werke I 37.

maligen politisch-religiösen Anschauung von einer welthistorischen Sendung Rußlands im Rahmen einer eigentümlichen Geschichtskonstruktion, die man gemeinhin mit dem Schlagwort des Starcen Filofej „Moskau, das Dritte Rom“ [160]) wiederzugeben pflegt: Die ursprüngliche Weltmacht Rom hat Byzanz, der NEA ROME, weichen müssen, die ihrerseits durch den Abfall vom rechten Glauben, durch die Vereinigung mit der lateinischen Kirche beim Florentiner Konzil, ihren Untergang selbst verschuldet hat und nun ihre Rolle Moskau, dem Dritten Rom, zu einem glänzenden Aufstieg abgeben muß. Eine weitere Ablösung wird in diesem historischen Prozeß nicht stattfinden, „ein viertes Rom wird es nicht geben“. Diese überall zum Durchbruch kommende Idee ist natürlich mit einer Menge Legenden vom Florentiner Konzil, vom Fall Konstantinopels, von Legitimitätslegenden sowie einer zeitgenössischen Literatur unterbaut, die alle mehr oder weniger die dahingehenden russischen Ansprüche nach den verschiedensten Richtungen rechtfertigen wollen.

Wie sehr dann die Angabe über den Bücherraub und das damit motivierte endgültige Ende der griechischen „Philosophie“ an die zeitgenössische Literatur gebunden ist, ersieht man aus folgendem: Wenn der um 1547/49 schreibende Publizist Ivan S. Peresvetov [161]) „über den türkischen Sultan Machmet, wie er die griechischen Bücher verbrennen wollte“ [162]), handelt, so zeigt schon das Thema eine gewisse Parallelität [163]). Inhaltlich sind die Analogien noch stärker: danach wird neben der sonst üblichen Verfolgung seitens der Türken zunächst von einer Sammlung und Übersetzung griechischer Bücher unter Machmet gesprochen, allerdings mit dem ausdrücklichen Ziel, alle christlichen Bücher zu verbrennen, während der Patriarch von Kon-

160) Vgl. V. Malinin, Starec Eleazarova monastyrja Filofej i ego poslanija, Kiev 1901, Belokurov 242 f. und Hildegard Schäder, Moskau das Dritte Rom, Hamburg 1929.

161) Vgl. V. Ržiga, I. S. Peresvetov publicist XVI veka, Čtenija 1908, 1; A. A. Kizevetter, Ivan Peresvetov, Sbornik statej posvjaščennych Petru B. Struve, Prag 1925, M. Kovalenskij a. O. 90—96.

162) Vgl A. Popov, Izbornik slavjanskich i russkich sočinenij i statej, vnesennych v chronograf russkoj redakcii, Moskau 1869, 165.

163) Weitere Parallelen zu Peresvetovs Stelle behandelt W. Philipp, Ivan Peresvetov und seine politischen Schriften (erscheint demnächst).

stantinopel nicht zugeben wollte, daß „der christliche Glaube bis ans Ende verlösche in Konstantinopel, Jerusalem und allen Städten des Landes". Noch deutlicher dürfte die Verwandtschaft mit der Erzählung von der „weißen Mitra" sein. Hier kann man sogar teilweise wörtliche Übereinstimmung feststellen[164]). Als unmittelbare Quelle endlich für das vorliegende Thema kommt ein Gespräch Maxims mit dem Fürsten Kurbskij in Frage, das dieser in seinem Werk „Novyj Margarit" mitteilt[165]). Man wird danach die ins Auge fallenden Analogien nicht anders als durch ausgiebige Benutzung Kurbskijs in der Erzählung von der Mitra einerseits und in dem Sagenkreis um Maxim andererseits erklären können.

Nach diesem Einschub wird im „Chronikauszug" ein weiterer Abriß von Maxims Geschick gegeben, wie er später immer wieder Verwendung findet: Nach neun Jahren großfürstlichen Wohlwollens[166]) wird er durch „Teufels Ränke" als Häretiker verleumdet und unschuldig zum Gefängnis in Tver' verurteilt, wo er 22 Jahre bleibt. Hier folgt die Notiz, daß „nach der Aussage einiger" Maxim vorher im Josifkloster den ihm zugeschriebenen Kanon mit Kohle auf der Wand aufgezeichnet hätte[167]). Als einschneidendstes Ereignis wird eine gewisse Erleichterung in seiner Lage erwähnt, die Erlaubnis zu Kirchenbesuch und Teilnahme am Abendmahl durch den Metropoliten Makarij. Ein knapp gehaltener Katalog über die Hauptgebiete seiner schriftstellerischen Tätigkeit mit besonderer Hervorhebung seines Glaubensbekenntnisses[168]) folgt, ganz in der Art, wie Maxim

---

164) Hrsg. von Kostomarov, Pamjatniki starinnoj russkoj literatury I 287 ff. Übersetzung bei H. Schäder 81 f.: „Aber viele Jahre später, als die Türken Konstantinopel einnahmen, haben fromme Männer viele griechische Bücher nach Rom gebracht. Die Lateiner waren sehr begierig, die Schriften der östlichen Lehrer zu sehen; sie übersetzten sie ins Lateinische; die Originale verbrannten sie . . ." Vgl. auch die ähnliche Formulierung bei Arsenij Suchanov, vgl. E. Golubinskij, K našej polemike s staroobrjadcami, Čtenija 1896 I und S. A. Belokurov, Arsenij Suchanov, Moskau 1902. N. Kapterev Charakter otnošenii M. 1885, 287 ff.

165) Vgl. N. Ustrjalov, Skazanija Spb. 1868, 273 f., A. S. Archangel'skij, Čtenija 1888, Belokurov, O biblioteke 243, F. Liewehr, Kurbskijs „Novyj Margarit", Prag 1928, H. Schäder 82 Anm. 1.

166) Diese Angabe entstammt Maxims Werken, vgl. I 37.

167) Vgl. das „Vorwort", Bel. IV—VI.

168) Vgl. I 23—39.

gelegentlich selbst von seinen Werken spricht[169]). Seine Befreiung und Umsiedlung wird durch die Bitten des Troicaabtes Artemij[170]) und einen Befehl des Großfürsten Ivan motiviert und geht der Schlußnotiz von seinem Tod voraus[171]).

Den Abschluß der Biographica bildet die „Vorrede zu den Werken Maxims", die in vier verschiedenen Handschriften überliefert ist[172]). Nach einer kurzen Notiz, in der uns Maxim in den durchaus üblichen Attributen vorgestellt wird, leitet der Schreiber sofort auf die Werke über, wobei das Glaubensbekenntnis und seine polemischen Schriften, daneben auch die unverdienten Leiden hervorgehoben werden[173]). Diese anspruchslose kurze Vorrede ist in Stil und Komposition fast lyrisch und wohl späten Ursprungs.

2. Einen wesentlichen Fortschritt in der Verheiligung Maxims können die ausgesprochenen Legenden aufweisen: Auf einer sehr viel breiteren Grundlage angelegt, bemühen sie sich in einem gehobenen Stil, der durch Überschriften in Sätzen, durch verstreute Bibelsprüche und Anspielungen, sowie durch häufige Zitate aus den Werken Maxims im Text selbst angedeutet wird, eine möglichst umfassende Würdigung der vorschwebenden Persönlichkeit zu geben, wobei das legendäre und erbauliche Moment in weit stärkerem Maße hervortreten muß. Im Gegensatz zu der ersten Gruppe haben sie durch ihre warme, lebendige Darstellung entschieden den Anspruch auf in sich abgeschlossene, selbständig literarische Stücke und sind danach auch zu werten.

Die erste Legende[174]) setzt nach einer Datierung in die Regierungszeit des Großfürsten Vasilij Ivanovič mit einer unvermuteten Auffindung vieler heiliger Bücher ein; man entdeckt

169) So z. B. I 30 und öfters.

170) S. G. Vilinskij, Poslanija starca Artemija, Odessa 1906, 23 hält diese mit Kurbskij harmonisierende Nachricht für annehmbar.

171) Eine Hs. (Sammlung D. V. Piskarev, 18. Jahrh.) bringt eine Schlußvariante mit einem Hinweis auf das Paisijschreiben über die Ehescheidung des Großfürsten.

172) Vgl. Bel. X/XI und 210.

173) Das Ganze gipfelt in dem Satz, Maxim habe wie eine Axt und ein Hammer die Häresien aufgedeckt und durch die Gnade des heiligen Geistes sei ihm nichts verborgen geblieben. Die Formulierung ist mit einer entsprechenden Stelle der Legende 2 Bel. XXV verwandt.

174) Vgl. Bel. XII—XVI und 212 f.

diese, in hellenisch-griechischer Sprache geschrieben [175]), in Moskau, Novgorod und vielen anderen Städten. Der Herrscher zeigt ernste Bemühungen, die Bücher durch treue Übersetzungen zugänglich zu machen, und schreibt daher an den türkischen Sultan, ihm doch einen sprachkundigen Übersetzer zu senden, da es im Moskauer Staat keinen derartigen gebe. Nach langem Suchen innerhalb Griechenlands scheint der Sultan in einem gewissen Daniel endlich den geeigneten Mann gefunden zu haben [176]). Dieser lehnt jedoch als Familienvater eine solche Mission ab und empfiehlt seinen ehemaligen Studienfreund, den jetzigen Athosmönch Maxim, der dann auch nach Rußland gesandt wird [177]). Nach einer kurzen Beschreibung seiner Arbeit und einer Aufzählung seiner Mitarbeiter [178]) geht die Darstellung zur Hauptsache über. Unter Heranziehung eines eigens als solches vom Schreiber hervorgehobenen Zitates aus Maxims Werken [179]) wird Bericht erstattet. Als bestes Zeugnis führt der Verfasser dann die Urteile der mit dem Griechen gut bekannten Mitarbeiter an, ohne freilich zu differenzieren und Namen- und Stellenangaben zu machen. Die Werke werden durch die Aufzählung all der Laster charakterisiert, gegen die

175) Nach A. I. Sobolevskij, Materialy i izsledovanija 213 weist dieser Ausdruck neben dialekt = jazyk eher auf eine Entstehung der Legende in der Mitte als am Anfang des 17. Jahrhunderts hin.

176) Eine Lücke ist hier nach der analogen Stelle Belokurov XVIII bis XIX aufzufüllen. Von der neu eingeführten Gestalt des Studienfreundes Daniel ist uns weder aus Maxims Werken (vgl. z. B. I 37; II 299 f.) noch aus anderen glaubwürdigen Quellen irgend etwas bekannt; so muß diese Figur erfunden, rein sagenhaft sein. Ihren Platz füllt sie gut aus: Wir hören dadurch von einer Maxim nahestehenden Persönlichkeit noch etwas über seine Jugend- und Studienjahre; gleichzeitig wird im echten Sagenstil durch das erstmalige Scheitern und durch die Weigerung des sagenhaften Daniel die Schwierigkeit des Auftrages noch einmal vor Augen geführt. Anlaß zu dieser Version mag auch eine dunkle Reminiszenz an die historische Tatsache gegeben haben, daß Maxim ja an Stelle des altersschwachen Savva nach Moskau gesandt wurde und somit nicht der ursprünglich Bestimmte war.

177) Wie gelegentlich in den Chroniken wird auch hier von der Freude des Herrschers und den Maxim erwiesenen Ehren berichtet.

178) Daß Dolmetscher bei der eingangs in der Legende aufgestellten Forderung nach einem für den Spezialzweck ausgerüsteten Übersetzer eigentlich überflüssig waren, scheint Verfasser und Leser nicht irritiert zu haben.

179) Vgl. III 61.

der unermüdliche Glaubensheld einschritt[180]). Dann erst die weiteren Etappen von Maxims Lebensweg: Die neun Jahre Übersetzungs- und Revisionsarbeiten an kirchlichen Texten bei äußerstem Wohlwollen des Großfürsten[181]), die Verleumdung seiner anonymen Feinde, die leidvolle Gefangenschaft im Josifkloster, schließlich die Übersiedlung nach Tver' und Moskau[182]) kurz vor seinem Tode.

Die zweite Legende[183]) über die Ankunft Maxims in Rußland begegnet uns schon weit häufiger: In schwülstigem Einleitungsstil mit Anklängen an eine Vita wird uns der Held vorgestellt, das Studium in seinem angeblichen Vaterland Palästina[184]) und in Italien erwähnt. Danach geht die Entwicklung ganz analog der vorigen Legende: bekannt sind schon das Schreiben an den Türkensultan, dessen Bemühungen um einen geeigneten Übersetzer, die Einführung des hier anonym bleibenden Studienfreundes und seine Empfehlung Maxims, der an dieser Stelle unter Benutzung der schon bekannten Tradition als Vojevodensohn bezeichnet wird[185]). In der nun schon gegebenen Reihenfolge werden auch weiter die Hauptmomente von Maxims Biographie berührt[186]). Neu ist ein ausdrückliches Widerstreben des Athosmönches, der sich zur Sendung nach Rußland kaum bewegen läßt. Völlig neu dagegen ist dann ein Exkurs, in dem des Griechen Verhältnis zum Troicaabt Artemij darge-

---

180) Ähnlich umschreibt Maxim selbst seine Themen, vgl. z. B. I 30; II 221, 246; III 258. Im Anschluß folgt ein längeres Zitat (I 37), das der Schreiber nach Auslassung einer Negation als Selbstzeugnis für Maxims große Talente herausstellt.

181) Vgl. I 37.

182) Die Jahresangabe 7040 = 1532 kann nicht stimmen. Belokurov schlägt 7064 = 1556 auf Grund der analogen Stellen XXXVIII und XL vor.

183) Vgl. Belokurov XVII—XXVIII, 213 f.; die 8 Hss. stammen alle aus dem 17. Jahrhundert.

184) Da eine Entstellung aus einem griechischen oder italienischen Ort kaum anzunehmen ist, wird der Schreiber geglaubt haben, Maxims Heimatland wäre Palästina. Diese Tradition ist sonst nur noch in einem Mirakel (Bel. CXVII) zu belegen.

185) Vgl. Bel. VIII—IX.

186) Im gleichen Wortlaut wie im „Vorwort in Kürze" wird hier die Engelserscheinung und der Bericht über den Maxim zugeschriebenen Kanon gebracht, und ein längerer „Lasterkatalog" aufgestellt.

stellt wird: In der Todesstunde ist Maxim, selbst ein Starec im hohen Alter, mit Zuspruch und Hilfe zugegen [187]).

Auch Maxims eigener Tod erfährt hier eine andersartige Behandlung. Zum ersten Male werden hier sein Leben und Sterben in deutliche Verbindung gebracht und seine Schriften als bleibendes Gut hervorgehoben; an Stelle der sonst üblichen Lobeshymnen tritt eine Präzisierung des Verdienstes seiner aufklärerischen Tätigkeit in Rußland. Danach wird nach einer in Thema und Ausdruck typischen Lobrede nur noch über die Werke Maxims gehandelt [188]), und aus ihnen charakteristische Zitate gegeben [189]). In einem Schlußteil lenkt der unbekannte Schreiber wieder in die Lobrede ein: ein Vergleich mit Johann Chrysostomus, „der Kirchenschwalbe von honigsüßer Sprache", schlägt nicht zum Nachteil Maxims aus. In feierlicher Formel, die in einem Gebetsschluß mündet, dankt der Verfasser für die Sendung solcher Gottesleute.

Die dritte Legende „über den Philosophen Maxim" hat scheinbar die größte Verbreitung gehabt [190]). Sie beginnt mit der Erschließung der großfürstlichen Bibliothek, wofür hier mit dem Jahre 1506 ein festes Datum gegeben wird [191]). In der weiteren Entwicklung ist wichtig, daß hier der byzantinische Patriarch die Funktionen des türkischen Sultans übernimmt, und Maxims Studienfreund, sonst Familienvater, gleichfalls als Athosmönch eingeführt wird. In einem nun schon fast zur leblosen Formel erstarrten Satz werden die Sprachkenntnisse Maxims hervorge-

187) Dieser Passus dürfte völlig legendär sein, vgl. auch S. G. Vilinskij, Poslanija starca Artemija, Odessa 1906, 24 ff. Zur näheren Erläuterung gibt die Legende ein Psalmenzitat 91, 13. 14 mit einer merkwürdigen Erweiterung: „Und die verständigen Bienen umfassen den Reichtum Deiner Blumen" (Bel. XXI, 229). Maxim selbst bringt gelegentlich (II 221) die Psalmstelle ohne die Erweiterung.

188) Hierbei wird in längeren Zitaten (II 372 f. 370. 376. 375) Maxims Verhältnis zum Metropoliten Daniel besonders behandelt.

189) So Werke III 96; I 60; II 237; II 208. 226. 59 f. 161 f. Darüber hinaus kann man neben den eigens angedeuteten Zitaten auch solche an den unvermutetsten Stellen aufspüren: Die Erwähnung des jerusalemischen Patriarchen Sophronios und seines Briefwechsels ist direkt wörtlich aus Maxims Werken entnommen, vgl. III 160!

190) Vgl. Belokurov XXIX—XXXVIII, 214 f. Die 39 Hss. dieser Legende stammen alle frühestens aus dem 17. Jahrhundert.

191) Die Angabe lautet: Im 8. Jahrtausend, im 14. Jahre . . . = 7014 = 1506.

hoben. Während dann nach dem geläufigen Text der Schreiber über den Geburtsort Maxims in dessen Werken nichts gefunden zu haben erklärt, führt eine Reihe von Handschriften an dieser Stelle Arta als solchen an; ja, manche flicken noch eine Notiz über die Eltern ein: sie werden Manuil und Irina genannt, „Orthodoxe und Philosophen", — eine historisch in keiner Weise zu belegende Tradition, die später in der Vita wieder aufgenommen und noch erweitert wird. Eine Studienzeit in Paris, Florenz und vielen anderen Orten entnimmt der Schreiber den Werken Maxims, desgleichen seine Mönchseinkleidung im Vatopedikloster.

Stärkste Anlehnung an den „Chronikauszug", zum Teil den gleichen Wortlaut, zeigt das angeschlossene Gespräch Maxims, über das Bücherschicksal, in der neu aufgenommenen Bibliothek. Der jetzt folgende Lebensabriß kann in all den bekannten Momenten Interesse nicht mehr hervorrufen. Anders dagegen der letzte Teil, der dem großen Schriftsteller gewidmet ist[192]), und der Schlußsatz, in dem der Schreiber auf Ursache und Ziel seiner Arbeit eingeht[193]). Doch sind alle weiteren Bemühungen, den Verfasser näher zu bestimmen, vergebens gewesen. Weder Belokurovs Meinung, der im Schreiber den Troicaabt Josif Sorockij sieht[194]), noch Sobolevskijs Behauptung, der die Legende einem Moskauer des 16. Jahrhunderts zuschreiben will[195]), erscheinen annehmbar.

Die vierte Legende[196]), über deren Geschichte Belokurov alles Nötige mitteilt, nennt sich „Grabinschrift Maxims, ehemals im

192) So wird bei der Niederschrift von Maxims Glaubensbekenntnisses ausdrücklich vermerkt, daß er, ein wahrer rechtgläubiger Christ, sich von allen Anschuldigungen der Häresie reinigte.

193) Vgl. Bel. XXXVIII: „Ich aber habe dieses deshalb geschrieben, weil eine große Anzahl seiner Schriften geblieben, und vielen später Lebenden unbekannt ist, wer Maxim ist; dann werden sie dies lesen und ihn als einen Mann kennen lernen, der in Wahrheit fromm und an dem kein einziger häretischer Fehler war."

194) Vgl. a. O. 233.

195) Weshalb nach Sobolevskij 212 f. der Schreiber die Zeitverhältnisse des ersten Viertels des 16. Jahrhunderts relativ gut kennen soll, ist nicht ersichtlich; vielleicht trägt das eingangs genannte Datum 1506 Schuld daran. Doch sind Sobolevskijs Versuche, dies Datum als unerfindbar darzustellen, ebenso falsch wie die darauf aufgebauten willkürlichen Schlüsse.

196) Vgl. Belokurov XXXIX—XLII und 216.

Troica-Sergievkloster vom Jahre 1702". Im Hinblick auf ihre Länge ist sie als wirkliche Grabinschrift schon aus technischen Gründen unmöglich; es muß sich um ein rein literarisches Denkmal handeln. Bestärkt wird diese Ansicht durch die Notiz zweier Handschriften, die gleichzeitig auf die literarische Quelle, den uns schon bekannten Chronikauszug hinweisen. Eine nähere Untersuchung zeigt dann recht bald, daß das vorliegende Stück tatsächlich in seinem Hauptteil nichts anderes als diesen Chronikauszug darstellt. Unmittelbar an den bekannten Text schließt sich ein recht interessantes Doppelstrafwunder, ein Tropar und Kondak an[197]), die erstmalig auf die Stellung Maxims innerhalb der Gemeinde hinweisen.

Ein Gegenstück zu dieser Grabinschrift besitzen wir in der „Kurzen Erzählung über Maxim Grek"[198]). Diese Erzählung wird mit drei jeweils sich reimenden Verspaaren eröffnet, die den rein erbaulichen Zweck kennzeichnen. Dann wird mit Aufnahme der gesamten Tradition in fast moderner Sprache ein Lebenslauf geboten, wobei im einzelnen schon wissenschaftliche Argumentation auftaucht[199]). Erst am Schluß erkennen wir den Charakter der „kurzen Erzählung": es ist eine späte Grabinschrift aus dem Jahre 1808. Tropar und Kondak sind in gleichen Versen wie beim ersten Stück beigegeben.

Schließlich mag nach den Biographica und Legenden noch ein besonderer Typus hervorgehoben werden, wie er etwa in dem Vorwort der Kazaner Ausgabe mitgeteilt wird[200]). Während der bisherige Sagenkreis immer nur Beispiele geliefert hatte, in denen mehr oder weniger betont Maxims Persönlichkeit und Schicksal im Mittelpunkt stand, haben wir hier eine rein erbauliche Darstellung vor uns, die sich lediglich mit der allgemeinen Wirkung der Werke befaßt, ohne von dem Helden persönlich Notiz nehmen zu wollen oder zu können. Wenn auch in

197) Vgl. außer den bei Belokurov publizierten Texten auch [Nik. Barsukov], Istočniki russkoj agiografii Spb. 1882, 351.

198) Vgl. Bel. CCLI—CCLIII.

199) Es wird hier auf die Schwierigkeit der Altersbestimmung bei fehlenden Daten hingewiesen und vermerkt, daß manche Werke Maxim nur zugeschrieben werden, die eigentlich dem befreundeten Mönch Nil Kurljatev gehören müßten.

200) Vgl. a. O. 7—10.

diesem panegyrischen Stil einer einförmigen Gedankenwelt sachlich Wertvolles nicht gebracht werden kann, ist immerhin doch die Behandlungsweise erwähnenswert.

Aus der ganzen Untersuchung der Biographica und Legenden dürfte mit Sicherheit hervorgehen, wie schwierig, ja oft unmöglich im einzelnen eine Bestimmung nach Entstehungszeit, Verfasser und Abfassungsort bleibt. Belokurovs und Sobolevskijs Versuche, trotz der geringen Ansatzpunkte hier weiterzukommen, haben nicht zum Erfolg führen können. So wird man sich mit einer rein sachlichen Einordnung begnügen müssen. Daneben konnte eine eingehende, gesonderte Behandlung zeigen, wie stark die einzelnen Stücke, namentlich die Legenden, miteinander verwandt sind. Neben einem fast immer gleichen Schema der Darstellung begegnen uns auch Sätze, ja ganze Partien, die sogar den gleichen Wortlaut bringen. Das gilt z. B. von Themen wie „Geburtsort Arta", „Psalmenübersetzung", „Sprachenkenntnisse", „Engelserscheinung", „Kanonsgeschichte", „Großfürstliche Bibliothek und Bücherraub", „Silvan" und „Leiden Maxims" [201]).

Während noch Belokurov sich zu diesem Problem fast überhaupt nicht geäußert hat, will Sobolevskij die Sachlage folgendermaßen klären: nach ihm ist die Legende 3 in ihrer erweiterten Redaktion vollkommen umgearbeitet, in manchem ergänzt und dann stark verkürzt worden; dadurch habe man dann eine dem Text eines Vorwortes ähnliche Gestalt, den „Chronikauszug", gewonnen. Die erste Legende sei nichts anderes als eine Vereinigung der wichtigsten Bestandteile der Legende 3 und 2; die letztere sei jedoch unabhängig von der ersteren. In einer Gesamtwertung hält Sobolevskij die Legende 3 im Vergleich zu den beiden ersten für die älteste und wertvollste, da sie von einem Zeitgenossen Maxims stamme und seine Hinweise „als leidenschaftslose und vertrauenswert geschriebene Memoiren" volle Beachtung verdienten [202]).

201) Der ursprünglichen Fassung dieser Arbeit konnten Tabellen beigegeben werden, die die Abhängigkeit der verschiedenen russischen Texte und die Beibehaltung der gleichen Themen besonders deutlich erweisen konnten.

202) Vgl. a. O. 213. In den Legenden kommt mehr oder weniger

Mit dieser Erklärung Sobolevskijs wird man nicht ohne weiteres einverstanden sein. Muß man schon bei seiner Interpretation von Einzelstücken oft widersprechen, so kann auch das von ihm aufgestellte Stemma in dieser starren Form nicht Anspruch auf eine allein mögliche Lösung machen. Man wird daher bei den wenigen Anhaltspunkten eher vom Inhaltlichen auszugehen haben, und ganz allgemein in den kürzeren Biographica die Vorbilder zu den weiter ausgearbeiteten, im ganzen Ton viel späteren Legenden sehen. Erst das gibt uns ein befriedigendes Bild der Entwicklung.

3. Den Höhepunkt in der Verheiligung Maxims bildet ohne Zweifel die Abfassung einer groß angelegten Biographie in der Form eines regelrechten Heiligenlebens sowie einer reichhaltigen Mirakelsammlung, die um 1720 zu datieren ist[203]). Wie sehr diese Vita im einzelnen dem schon besprochenen Sagenkreis verpflichtet ist, kann eine Analyse zeigen[204]):

Wenn schon der erste Abschnitt mit seiner auf ein Heiligenleben zurechtgeschnittenen Überschrift manche Anklänge an den „Chronikauszug" und die Legende 1 bringt[205]), darf eine direkte Benutzung und Erweiterung der Überschrift von Legende 3 nicht mehr wundernehmen[206]). Nicht viel anders steht es auch mit

---

deutlich eine Parteinahme für den Glaubenshelden zum Ausdruck, die Sobolevskijs Bewertung widerspricht; desgleichen bleibt unklar, weshalb gerade diese Legende von einem Zeitgenossen stammen soll.

203) Vgl. Bel. 217 f. Maxims Vita und Mirakelsammlung sind uns nur in einer Handschrift des 18. Jahrhunderts bekannt (vgl. Bel. XLIII), und zuerst von A. Murav'ev herausgegeben worden: Žitie prepodobnago Maksima Greka. Žitija svjatych rossiskoj cerkvi (1858), mesjac avgust S. 66—96. Wir ziehen hier die Publikation Belokurovs wegen ihrer leichten Erreichbarkeit vor.

204) Nach Belokurov 217—220 ist die Hs. von einem „Semion Feodorov Mochovikov, dem Wächter der zweiten großen Blagoveščenskij-Kathedrale der Carenstadt Moskau" geschrieben worden, der auch der Verfasser der vorliegenden Vita und Mirakelsammlung sein soll. Wenn aber auch die Urheberschaft Mochovikovs für das letzte Wunder (Bel. CCXLXI) unstrittig ist, kann dies keineswegs für die ganze Sammlung und die Vita gelten. Der von Belokurov herangezogene Text (CCXLVI; 218) „. . . diese alten Bücher sind aber abgeschrieben (spisano) Wort für Wort von dem vielsündigen und unwürdigen Gottesknecht, dem . . . Semion Feodorov Mochovikov", erweist die Abschrift der Hs., nicht aber die Verfasserschaft!

205) Vgl. Bel. VIII und XII.

206) Vgl. Bel. XXXI.

dem ersten Satz des Textes selber, in dem uns Maxim in einer Häufung von Attributen vorgestellt wird. Wir erkennen hier in genauer Reihenfolge die Formulierungen der Legende 2 wieder[207]). Bei der jetzt beginnenden Biographie wird das Geburtsdatum Maxims auf 1448 (6956) angesetzt[208]) und als Geburtsort Arta bezeichnet mit der Bestimmung seiner Lage zu Konstantinopel und Jerusalem[209]). Ähnlich wie in einigen Handschriften der Legende 3 wird über die Eltern des Helden auch hier ausgesagt. Während aber bisher nur ihre Namen (Manuil und Irina) und ihr orthodoxes Christentum Erwähnung fanden, weiß der Hagiograph schon weit mehr: Maxims Vater wird zu einem berühmten Vojevoden unter Ausgestaltung der Sagentradition[210]), die bisher kinderlosen Eltern werden in allen christlichen Tugenden geschildert[211]). Im weiteren sind dann die Kindheitsgeschichten[212]) Maxims eingeflochten, in denen nach uralter Tradition die frühzeitigen, ungewöhnlichen Anlagen des späteren Glaubenshelden deutlich dargelegt werden: Ein früher Kirchenbesuch mit seinem Vater scheint in der Darstellung nicht unabhängig zu sein von der Geschichte des zwölfjährigen Jesus im Tempel. Auch alle übrigen Aussagen über Maxims Jugendzeit sind, wie leicht ersichtlich, nicht mehr als allgemeine Darstellungskunst: Wenn wir erfahren, daß er sich fernhielt von

---

207) Vgl. Bel. XVIII.

208) Dieses Geburtsdatum, das von der historischen Datierung um etwa 1480 vollkommen abweicht, ist vom Hagiographen mit der Schlußnotiz (Bel. LXXXII) in Einklang gebracht, um nicht mit den Daten innerhalb der Vita in Kollision zu geraten.

209) Vgl. so schon Bel. VIII, XXXII Anm. 25, XXXIX und öfters.

210) Vgl. Bel. IV—VI, XIX, CCLI und öfters.

211) Aus dem folgenden, in der Hs. stark zerstörten Text kann man gerade noch entnehmen, daß hier ursprünglich ein Beispiel aus der unmittelbaren Praxis, eine Unterstützung von Bettlern, angeschlossen war. Dann wird wieder der ganze Akzent auf die Kinderlosigkeit der Eltern Maxims gelegt, ihre eifrigen Gebete um Erhörung und selbstauferlegte Bußen erwähnt. Die gesamte Schilderung und Haltung der Personen ist letzthin durch bekannte Vorbilder des Alten und Neuen Testaments bestimmt, wo Kinderlosigkeit als Schande und Strafe aufgefaßt wird.

212) Auffällig ist eine weitgehende Übereinstimmung mit den Kindheitsgeschichten von Josif Volokolamskij; eine Angleichung an Maxims geistigen Hauptgegner erscheint aus Propagandagründen immerhin nicht ausgeschlossen.

Kinderspielen, weltliche Fabeln tief verabscheute[213]), stets bereit war, die Kirche aufzusuchen, und seine Eltern anhielt, dorthin zu gehen, drängen sich unzählige Parallelen und Analogien auf, die zur Genüge die Farblosigkeit hagiographischer Charakterisierungsversuche zeigen. Auf inständiges Bitten hin erreicht der junge Maxim frühe Unterweisung in der hl. Schrift und später ein Studium in Paris. Sein dortiger Lehrer Farsis[214]) ist über seine Kenntnisse höchst verwundert und sendet ihn zu seinem „weiseren Bruder" Gavoras[215]) nach Florenz. Hier lernt er in neun Monaten Grammatik und wird dann in die Heimat entlassen. Bei den Eltern lebt er nun bis zu ihrem Tode (15 Monate) und verteilt als wahres christliches Vorbild das Erbgut unter Bettler und Sklaven, denen er die Freiheit schenkt. Nach einem weiteren, betont theologischen Studium in Italien wendet er sich zum Athos, um beim Vatopediabt Dionysios Segen und Aufnahme in das Kloster zu begehren. Zum Schluß des ersten Abschnittes wird Maxims Mönchsleben auf dem Athos mit 17 Jahren angegeben, das er selbst nur auf 10 Jahre ansetzt[216]); in einigen Sätzen wird dabei sein strenges Leben rühmlichst hervorgehoben, vielleicht im ganzen inspiriert durch die von ihm in seinen Schreiben aufgestellten Forderungen des wahren Mönchtums.

So sehen wir, wie die Jugend- und Athosjahre in der Darstellung der Vita kaum etwas historisch Gesichertes bringen: Die Kindheitsgeschichten gehören zur typischen Schilderungskunst, ein zweites Studium ist nicht zu erweisen und unwahrscheinlich, die Athoszeit wird weit höher datiert als von Maxim selber. Eine Benutzung seiner Werke wird in diesem Stück nicht deutlich,

---

213) Vgl. Titus 1, 14.

214) Ikonnikov (108 Anm. 3) glaubt unter dem offensichtlich verdorbenen Namen Laskaris verstehen zu sollen. Nicht so eindeutig ist der darauffolgende Satz der Vita: Es studierte dieser Jüngling Makarij (der traditionelle weltliche Name Maxims) die ganze Farisia in elf Monaten. Hier wird zu fragen sein, ob darunter die Lehre des „Farsis" zu fassen sei oder ob ein Wortspiel mit dem Namen Paris vorliege. Danach würde das, was Paris an Wissen bieten konnte, gemeint sein.

215) Gvarino der Jüngere nach Ikonnikov 108 Anm. 3.

216) Vgl. Werke I 239; die höhere Datierung ist vielleicht durch eine Verwechslung mit einer Angabe Maxims zu erklären, in der er seinen Ausschluß vom Abendmahl auf 17 Jahre berechnet (Werke II 364).

wenn auch die Orientierungsmöglichkeit an den Selbstzeugnissen des Helden an und für sich nahelag.

Da die Ehrfurcht und Verehrung dem Glaubenskämpfer gegenüber sich nicht damit begnügen kann, in ihm einen einfachen Mönch zu sehen, sondern eine gebührende Anerkennung seiner Talente fordert, muß der Hagiograph Maxim zu immer höheren kirchlichen Ämtern aufsteigen lassen. So zunächst seine Einsetzung zum Priester[217]: Von seinem Abt Dionysios gebeten, sich als den Würdigsten in Car'grad von dem Patriarchen zum Priester weihen zu lassen, kann Maxim in wahrer Demut erst nur ablehnen. Als aber dann ein eigens zusammengerufenes Konzil seinerseits keine bessere Entscheidung fällen kann, sendet ihn der Abt, die Wahl mit einem Vox populi vox dei deutend[218], zum Patriarchen, der ihn nach einem Probedienst auch gern einsetzt[219].

Auf dem Sterbelager bestimmt derselbe Abt Maxim zu seinem Nachfolger[220]; sein demütig-hartnäckiges Widerstreben wird durch die begeisterte Akklamation der Brüderschaft gebrochen, die sich keinen besseren Hirten denken kann. So kommt es denn hier zu einem neuen Besuch Maxims in Konstantinopel[221], wo der Patriarch in höchstem Staunen vor der Persönlichkeit des ausersehenen Nachfolgers diesen in seinem neuen Amt willig bestätigt. Also in gewisser Weise eine Dublette zu dem Vorhergehenden, bloß daß hier der Rang höher, die Zeremonie größer ist: Ein Umzug der Brüder mit Heiligenbildern und Kirchenfahnen, besondere Almosen an Arme, ein feierlicher Einführungsakt hebt das bedeutsame Ereignis genügend hervor. Ein Besuch des neuen Abtes bei seinem Vorgänger, dessen Tod und ehrenvolles Begräbnis wird im Anschluß berichtet. Nach Angabe

217) Vgl. Bel. XLV—XLVII.
218) Glas Božij glas naroda vopijachu.
219) Nach Angabe der Vita vertritt Maxim sein neues Amt 15 Jahre und 2 Monate.
220) Die Worte des Abtes Dionysios: Hilf meinem Unglauben . . . (Mk. 9, 24) wollen im echten Legendenstil Maxims Geltung noch einmal deutlich vor Augen führen.
221) Vgl. Bel. XLVII—XLVIII.

der Vita weidet Maxim als idealer Abt seine Herde bis zum 78. Lebensjahre[222]).

In diesen beiden Abschnitten liegt ein bisher in der Biographie Maxims noch nicht behandeltes Stadium vor. An und für sich könnte eine Priestereinsetzung allenfalls noch historisch sein, wenn auch stark dagegen spricht, daß Maxim sich selbst immer nur Mönch nennt und auch offiziell nicht anders genannt wird. Daß er jedoch Archimandrit gewesen sei, muß jedenfalls abgelehnt werden[223]). Immerhin sei hier daran erinnert, daß eine gewisse Tradition über Maxims Abtswürde schon vorlag[224]).

Im folgenden betreten wir wieder bekannten Boden, wie das Thema, die Suche nach einem Philosophen und Maxims Sendung nach Moskau, schon vermuten läßt[225]). Demnach ist auch der erste Teil des Kapitels neben unbedeutenden Erweiterungen nichts anderes als ein Exzerpt aus der Legende 3[226]). Da jedoch nach der Vita Maxim schon Archimandrit geworden ist, muß ein Abschnitt stärker von der gewohnten Vorlage abweichen; in ihm wird noch ein kurzer Rückblick auf seine Archimandritenzeit mit der üblichen Herausstellung seiner Fähigkeiten getan. Dabei ist von größtem Interesse, daß der aus den Legenden uns schon bekannte Studienfreund Daniel auch hier erwähnt wird, daß aber in der ganzen weiteren Entwicklung dessen Aufgaben einem „verständigen Philosophen" namens Silvan zugewiesen werden. Diese hier neu eingeführte Persönlichkeit übernimmt in der Vita vollkommen die Rolle des Daniel in den Legenden. In deutlicher Anlehnung an die Legende 2 wird die Erzählung[227]) bis zu dem Augenblick weitergeführt, in dem der Philosoph Silvan seinen ehemaligen Freund Makarij, den jetzigen Mönch Maxim, für die Mission empfiehlt. Hier muß natürlich eingeschoben werden, daß unser Held inzwischen Archimandrit geworden ist.

---

222) Hier sieht man schon, zu welchen unmöglichen Datierungen das System des Hagiographen führen muß.

223) Maxim wäre sonst als unentbehrlich wohl nie für die Mission nach Rußland in Frage gekommen.

224) Vgl. z. B. den unter Nr. 36 bei Belokurov CCXLIII zitierten Buchtitel.

225) Vgl. Bel. XLVIII—L.

226) Vgl. Bel. XXXI.

227) Vgl. Bel. XIX.

Ein wenig komplizierter als sonst ist der Abschluß der Verhandlungen wiedergegeben: Silvan wird vom Caren (dem Türkensultan) mit einem Schreiben zu einem von dem Patriarchen geleiteten Konzil gesandt, um für Maxim zu werben. Der Patriarch liest das kaiserliche Schreiben vor und läßt die beiden zu sich kommen. So ist das vorliegende Kapitel nur eine erweiterte Wiedergabe der Legende 2, abgesehen von dem einen Einschub über Maxims Archimandritenzeit und der Version von einem besonderen Konzil mit der Gegenüberstellung der die Handlung tragenden Personen.

Für die Gesamthaltung des Schreibers ist der Umstand bezeichnend, daß im nächsten aus der sonst recht kurzen Notiz einer Weigerung des Helden, die verlangte Aufgabe zu übernehmen, in stärkerer Betonung ein selbständiger Abschnitt geschaffen wird [228]). Dementsprechend ist eine Anlehnung an schon vorhandenes Material nicht gut möglich. Eine Rede des Patriarchen und die Vorweisung des kaiserlichen Schreibens sollen Maxims Widerstand brechen; aber erst die Vorstellung der hohen Versammlung, daß allein er die verlangte Aufgabe erfüllen könne, und die Bitten der Athosbrüder können ihn umstimmen [229]). So kehrt denn Maxim in das Kloster zurück. In wohlstilisierter Form klagen die Brüder um seinen Verlust und wählen schließlich Galachtion zu seinem Nachfolger. Maxim nimmt Abschied und geht nur von seinem Zellendiener Vasian begleitet nach Rußland [230]).

Das Kapitel über die Ankunft Maxims in Rußland und seine Arbeiten [231]) kann man fast bis auf den letzten Satz auf seine Quellen zurückführen. Nach einer kurzen Einleitung, in der die Ankunft in den bereits bekannten Momenten geschildert wird, benutzt der Hagiograph zunächst einmal die Legende 3, die er einfach in sein Werk einschließt. Von einem Einschub abgesehen,

228) Vgl. Bel. L—LI.

229) Bei dieser Gelegenheit taucht der uns schon mehrfach bekannte Satz über die Sprachenkenntnisse Maxims wieder auf, diesmal allerdings in der Rede des Patriarchen.

230) Eine Lücke in dem Abschlußsatz läßt ein angegebenes Jahr nicht erkennen.

231) Vgl. Bel. LI—LIV.

in dem fälschlicherweise als derzeitiger Metropolit Makarij genannt wird [232]), ist die Legende 3 von der ersten Begegnung des Großfürsten mit Maxim an bis zur Liste der Mitarbeiter einfach abgeschrieben [233]). So finden wir die Notiz von Maxims Aufenthalt im Čudovkloster, dem Besuch in der neu aufgefundenen Carenbibliothek mit dem sich daran anschließenden Gespräch von der Verschleppung der griechischen Bücher nach Rom und dem Ende der griechischen Philosophie. Da in der genannten Legende die Dolmetscher nicht in der gewünschten Ausführlichkeit aufgezählt werden, benutzt der Schreiber hierfür die Liste aus der Legende 2, um dann allerdings bald wieder zu seiner alten Vorlage zurückzukehren; ihr entnimmt er die Schilderung der Übersetzungsmethode und den Überblick über die Arbeiten Maxims. Von da ab muß man wieder sklavische Benutzung der Legende 3 konstatieren, etwa bei den Bemühungen des Großfürsten um Maxim, bei Erwähnung der Psalterübersetzung und deren begeisterter Aufnahme, der Notiz vom schnellen Beter im Gegensatz zu dem in Sünde verfallenen carischen Synklit. Hier wird abermals ein der Legende 2 entnommener Exkurs über Maxims Schüler Silvan und dessen literarische Tätigkeit eingefügt. Den Schlußteil bildet dann wieder die Legende 3 [234]).

Der folgende Abschnitt über die Verleumdung und Verurteilung Maxims [235]) ist im Grunde nichts anderes als eine stark erweiterte Fassung der fortlaufenden Legende 3. Die erste größere Abweichung besteht darin, daß hier die Verleumder Maxims mit Namen auftreten [236]), und als Motiv ihres Handelns

---

232) Makarij wurde erst 1542 Metropolit; wahrscheinlich hat also der bekanntere Metropolit den weniger bekannten Varlaam überschattet. Vgl. dazu auch die Handschriftennotiz Belokurov CCLVI.

233) Dabei ist einmal (Bel. LII) das „inok" (Mönch) in „archimandrit" verbessert, sonst ist aber die alte Bezeichnung stehen geblieben.

234) Der letzte ebenfalls der Vorlage entnommene Absatz über den Umschwung im Schicksal Maxims paßt nicht so gut als Abschluß dieses Kapitels wie als sinnvoller Beginn des nächsten, wo ausführlich über dies Thema gehandelt wird.

235) Vgl. Bel. LIV—LV.

236) Woher der Hagiograph die Namensliste „Larion, Bischof von Kolomna. Michailo Novyv (sic!), Archimandrit vom Čudovkloster, Semion Michailov vom Spasskikloster" hat, bleibt unklar.

die vorzugsweise Behandlung des ausländischen Starcen und eigene Mißachtung erscheint. In dem Augenblick, in dem die Verleumdung auf eine offizielle Formel gebracht wird, ist wieder völlige Übereinstimmung mit der Legende 3 zu konstatieren. Nach dem Bericht der Vita will der Großfürst den schweren Beschuldigungen nicht vor einer Besprechung mit dem Metropoliten Daniel nachgehen.

Das folgende Kapitel [237]) über die Ehescheidung des Großfürsten Vasilij Ivanovič fällt schon rein äußerlich aus dem Rahmen der Vita heraus: Wir haben hier einen Bericht von fast zwanzig Druckseiten vor uns, der mit deutlicher Verlegung des Hauptakzents in seinem ersten Teil die Scheidungsgeschichte des Moskauer Regenten in allen Einzelheiten darstellen will und über Maxim zunächst überhaupt nichts bringt. Wie seinerzeit Belokurov schon bemerkte [238]), ist dieser Bericht ein der Überlieferung nach dem Paisij Jaroslavov zugehöriges Schreiben über das gleiche Thema [239]). Da uns hier nicht so sehr die Existenz und der Inhalt, Verfasserschaft und Glaubwürdigkeit des Berichtes überhaupt interessiert, als vielmehr die an und für sich ungewöhnliche Übernahme und Verwertung in unserer Vita, kann von einer eingehenden Behandlung dieses als Fremdkörper wirkenden Stückes abgesehen werden.

Im engen Anschluß an das bis ans Ende mit übernommene Paisijschreiben verfolgt der Hagiograph, nunmehr auf eigenen Füßen stehend, die Weiterentwicklung der Dinge unter dem Ge-

237) Vgl. Bel. LV—LXXIII.

238) Vgl. a. O. 218 f.

239) Der Text ist publiziert in: Čtenija Imperat. Obščestva istorii i drevnostej rossiskich, 1847, 8; ein Vergleich mit dem Text unserer Vita ergibt manche interessante Abweichungen. Vgl. zum Ganzen: N. M. Karamzin, Istorija gosudarstva rossiskago Spb. 1891—53 Bd. VII Anm. 277, Makarij, Istorija russkoj cerkvi VI 173 Anm., Pavlov, Istoričeskij očerk sekularizacii cerkovnych zemel' v Rossii, Odessa 1871, 87, Ikonnikov, Opyt izsledovanija o kulturnom značenii Vizantii v russkoj istorii, Kiev 1869, 354; Maksim Grek, Kiev 1917, 455 f., V. Sokolskij, Učastie russkago duchovensta i monašestva v razvitii edinoderžavija i samoderžavija, Kiev 1902, 162 und Anm., A. Archangel'skij, Artikel Paisij im R. B. S. — Eine gewisse Anregung zur Übernahme des Paisijschreibens ist vielleicht schon durch eine Hs. des „Chronikauszuges" gegeben, dessen Schlußsatz dies Stück für eine weitere Orientierung empfiehlt. Vgl. Bel. CCL.

sichtspunkt, wie sich das im vorigen erwähnte unheilvolle Prophetenwort des Patriarchen Markos gegenüber Vasilij Ivanovič verwirklichen wird, und daneben, wie sich der Stolz und Übermut des Metropoliten Daniel äußert; aufrichtige Empörung und schwere Vorwürfe des Schreibers treffen den geistlichen und weltlichen Regenten, die mit der Ehescheidung so schmählich Gottes Gebote übertreten. Danach ein ganz kurzer Bericht von der Scheidung selbst, woran die Verschickung Maxims und seiner Mitarbeiter angeschlossen ist.

Von dem Augenblick an, wo dann Maxims Aufenthalt im Gefängnis geschildert wird, treffen wir zum erstenmal wieder auf eine breitere Benutzung der Legenden. So wird die plastische Schilderung seiner Leiden einfach mit einem Satz der Legende 2 wiedergegeben [240]), allerdings hier noch erweitert mit einer drastischen Kennzeichnung seines Kräfteschwundes und einem biblisch anmutenden Gebet für seine Peiniger. Der Bericht über die Engelserscheinung [241]), den Maxim zugeschriebenen Kanon [242]) ist uns, wie ein Satz über den Schüler Silvan [243]), aus derselben Quelle längst vertraut. Die darauf folgende Notiz über die neu geschlossene Ehe des Großfürsten mit Elena Glinskaja zeigt in ihrem sachlich-kurzen Ton Ähnlichkeit mit der Chronik [244]). Doch gibt dies dem Schreiber noch einmal die Gelegenheit, seine Entrüstung über die nicht im christlichen Sinn gefallene Entscheidung in aller Breite vorzubringen. Fast ohne Kommentar wird dann die Geburt des Thronfolgers Ivan analog den Chroniken [245]) gebracht.

Hier ist dann der Befreiungsversuch des Tverer Erzbischofs eingeschoben. Akakij sendet seinen Diener, den Unterdiakon Josif, ins Gefängnis zum Glaubenshelden, der ihm gegenüber eine Unheilsprophezeiung über den jungen Thronfolger ausspricht [246]). Der Bote hört sich alles an, bemerkt auch die In-

240) Vgl. Bel. XX.
241) Vgl. Bel. IV, XX.
242) Vgl. Bel. IV, XX.
243) Vgl. Bel. XX.
244) Vgl. P. S. R. L. IV 295 f.; VI 30, 264; VIII 271.
245) Vgl. P. S. R. L. III 148, 185, 199, 248; VI 265, 287; VIII 272.
246) Diese Unheilsprophezeiung Maxims, die sich vollkommen mit der Vassians und des Patriarchen Markos aus dem Paisijschreiben deckt,

schrift (d. h. wohl den Kanon) auf der Zellenwand und berichtet seinem Herrn alles treulich. Darauf setzt sich der Erzbischof beim Großfürsten mit nachdrücklichen Worten für eine Linderung in der Lage Maxims ein und erreicht eine dahingehende Entscheidung des Regenten. Die nun folgende Schilderung vom Leben Maxims bei Akakij ist wieder wortwörtlich aus der Legende 2 entnommen[247]; ganze Satzgefüge werden bei der Erwähnung seiner Mitarbeiter und dem Katalog seiner Werke aus gleicher Quelle übernommen[248].

In einem Exkurs über den Tod des Großfürsten Vasilij Ivanovič und die ersten Regierungsjahre des jungen Ivan zeigt sich, wie sehr die Darstellung und Ansicht des Hagiographen mit den Chroniken und Kurbskijs Geschichte verbunden ist[249]. Hier wie dort werden die schon in den Kinderjahren hervortretenden grausamen Eigenschaften Ivans und der wohltätige Einfluß seiner späteren Gattin Anastasia Romanovna hervorgehoben.

In nochmaligem Zurückgreifen auf ein schon früher angeschnittenes Thema wird an dieser Stelle noch einmal ein differenzierter Überblick über die Werke Maxims gegeben, die für die Altgläubigen von größter Wichtigkeit sind, und dabei eins der Schreiben an den Herrscher Ivan Vasilevič als Probe in den Text eingefügt[250]; mit Rücksicht auf seine Länge wird jedoch nur der letzte unentbehrliche Teil mit einer vorgesetzten Überschrift gebracht[251]. Der Abschluß dieses Kapitels stammt wie-

---

drückt die gleiche Stimmung aus wie etwa die „Erzählung eines gottliebenden Mannes" (F. Barsukov, Istoričeskaja christomatija, Moskau 1861, 877 ff.). Für den Hagiographen ist sie lebenswichtig: Wenn die eben erwähnten auf Offenbarungsweg alle Schrecknisse der Zukunft von Gott mitgeteilt bekommen haben, muß auch Maxim zu den Auserwählten gehören. Immerhin braucht diese Prophezeiung nicht unbedingt auf die Erfindung des Schreibers allein zurückzugehen. Es wird hier auch daran zu erinnern sein, daß Kurbskij eine (andere) Prophezeiung Maxims überliefert (R. I. B. XXXI 208 f.), die, wenn nicht als Vorbild, so doch wenigstens als Fingerzeig für eine derartige Darstellung hätte dienen können.

247) Vgl. Bel. XX.

248) Vgl. Bel. XXI.

249) Vgl. R. I. B. XXXI 165 ff.

250) Vgl. Werke II 355—357.

251) Auch sonst sind einige Abweichungen vom Text der Kazaner Ausgabe zu vermerken.

der wörtlich aus der Legende 3[252]) mit Ausnahme der Notiz über die verschiedenen Briefe an den Abt Artemij vom Troicakloster, die der Schreiber für die Überleitung zum Nächsten braucht. Dort wird nämlich von einem Befreiungsversuch seitens Artemijs berichtet[253]): Im Gespräch mit dem neuen Herrscher erreicht dieser auch mit einer stilvollen Herausstellung der Lohnidee das Versprechen, nach Rücksprache mit dem Metropoliten Daniel sich entscheiden zu wollen.

Darauf folgt als nächster Abschnitt lediglich ein bekannter Brief Maxims an den Kirchenfürsten[254]), seinen großen Gegenspieler, in zwei längeren Auszügen, in dem sich der Grieche gegen die Verleumdungen wendet, sich zu rechtfertigen sucht und eine Versöhnung herbeiführen will. Durch diesen Brief wird ein im folgenden geschilderter Besuch Daniels bei Ivan vorbereitet[255]). Voller Teilnahme erkundigt sich der Herrscher nach Maxims Geschick, von dem er und die Großfürstin so viel gehört haben. Daniels Antwort bewegt den Regenten, den großen Dulder von Tver' zu sich bringen zu lassen. Eine ausführliche Beschreibung der äußeren Erscheinung des Gefangenen ist wörtlich der Legende 2 entnommen[256]). Dem Herrscher selbst fällt Maxims hoher Wuchs und das mit grauem Bart geschmückte Haupt auf, eine Beschreibung, die auf die bildliche Darstellung zurückgehen muß[257]); dementsprechend wird ihm besonders ehrende Behandlung zugesagt[258]). Maxim nutzt die

---

252) Vgl. Bel. XXXVII f.

253) Vgl. Bel. LXXIII, Ikonnikov 512 f., Vilinskij, Poslanija 25.

254) Vgl. Bel. LXXIIII—LXXV; Werke II 369. 372. 376. Der Briefeingang und -schluß steht nicht in der Kazaner Edition, die Hereinbeziehung des Schreibens selbst ist vielleicht durch das Beispiel der viel benutzten Legende 2 zu erklären, die gerade die Beziehungen zwischen Maxim und Daniel an Hand reichlicher Zitate aus dessen Werken darstellt.

255) Vgl. Bel. LXXV—LXXVIII.

256) Vgl. Bel. XXI.

257) Die Ähnlichkeit mit den Malervorschriften (Ikonopisny Podlinnik novgorodskoj redakcii po sofiskomu spisku konca XVI veka s variantami iz spiskov Zabelina i Filimonova, Moskau 1873, 21. Januar) ist evident. Dieselbe Beobachtung wird man häufig bei den Mirakeln machen können.

258) Hier scheint die Chroniknotiz über die Ankunft Maxims, in der von einer besonderen Ehrung durch den Metropoliten Varlaam und

Gelegenheit, um noch einmal um seine Entlassung zu bitten. Während wir sonst die ganze Frage nur von ihm aus geschildert bekommen, wird hier in der Vita des Caren Standpunkt in langer Rede festgehalten: Da die Patriarchen den Griechen „auf ewig gegeben hätten", soll er im Troicakloster bei seinem Freunde Artemij einen beschaulichen Platz finden, wo er „seine Gebeine niederlegen kann" [259]). Maxims Antwort ist ein klarer Verzicht auf seinen Lieblingswunsch, der Heimat wiedergegeben zu werden. Des Herrschers Wille soll geschehen, und das Prophetenwort über ihn in Erfüllung gehen, das von Maxims Grab im Troicakloster weiß [260]).

Über Maxims Empfang und Leben im genannten Kloster handelt der nächste Abschnitt, der in seinem zweiten Teil vollkommen auf der analogen Stelle der Legende 2 beruht [261]). Inhaltlich sind die Abweichungen außer der hier neu eingefügten Datierung von Artemijs Tode [262]) völlig belanglos. Mit allem dazugehörigen Beiwerk wird dann im folgenden kurz gebracht [263]), daß Ivan Vasil'evič nach Einnahme des Kazaner Reiches „frommer Car" wird, und, ohne Absetzung des Gedankens, im selben Satz sein furchtbares Wesen nach den vorigen Prophezeiungen in den schwärzesten Farben geschildert [264]). Eine nochmalige Erwähnung des Kazaner Feldzuges, des Sieges und der Carenkrönung verrät eine gewisse Ähnlichkeit mit den Chroniknotizen [265]), wie auch die eigentliche knappe Darstellung des Carenbesuchs im Troicakloster ebendaher beeinflußt sein kann [266]).

---

von einer Speisung von der großfürstlichen Tafel Vasilijs die Rede ist, auf Daniel und Ivan IV. bezogen zu sein.

259) Anspielung auf Maxims eigenen Ausdruck? Vgl. Werke II 355; Bel. LXXII.

260) Es ist immerhin erstaunlich, daß man hier schon Maxim ein auf seinen Tod hindeutendes Prophetenwort „der großen Väter" in den Mund legen kann.

261) Vgl. Bel. LXXVIII, Legende 2 Bel. XXI.

262) Nämlich: 2. Sept. 1553. Vilinskij 24 f. hält eine gewisse Fürsprache Artemijs für annehmbar, dagegen alles andere für späte Erfindung.

263) Vgl. Bel. LXXIX.

264) Also Einschub und Korrektur eines schon bestehenden Textes?

265) Vgl. P. S. R. L. III 157; IV 308; VI 312.

266) Vgl. besonders P. S. R. L. VI 314.

Als letzter Abschnitt der Vita folgt nun die Nachricht von Maxims Tod[267]: Trotzdem er völlig geschwächt seine letzte Stunde nahen fühlt, läßt er sich nur mit Mühe von den Brüdern bewegen, vom Kirchenbesuch Abstand zu nehmen und in seiner Zelle zu bleiben. Hier gibt er dann auch friedlich seinen Geist auf. Stilgerecht wird an dieser Stelle eine Klag- und Lobrede eingefügt, die ganz der Legende 2 entnommen ist[268].

Soweit die Vita. Durch ihre genaue Analyse sind wir jetzt in der Lage, uns eine deutliche Vorstellung von der Arbeitsweise des Hagiographen zu machen. Da dieser als später Nachkomme eigene Kenntnisse von Maxims Tätigkeit nicht mehr besitzen konnte, mußte er bei der Ausarbeitung ein feststehendes Schema wesentlich mit schon bekannten Stoffen ausfüllen: Während er allerdings bisher fehlende Nachrichten über die Jugend- und Athosjahre Maxims, sowie seine ständige Beförderung auf der Stufenleiter hierarchischer Ämter anscheinend neu hinzubrachte, bot sich ihm andererseits eine Fülle von Literatur zu eingehender Benutzung dar: So zunächst die Werke Maxims selbst, aus denen ein Brief an den Großfürsten und an den Metropoliten in die Vita Eingang gefunden haben. Daß der Hagiograph dann auch nicht zögerte, Dokumente aufzunehmen, in denen der Name des Helden, wenn auch nur beiläufig, genannt wurde, sehen wir an der Einbeziehung des Paisijschreibens. Eine gewisse Orientierung nach den offiziellen Chroniken kann man hier und da ebenfalls feststellen. Die wichtigste, bisher fast ganz übersehene Quelle bildet jedoch eben der weitverzweigte Kreis der Legenden, die für die Gestaltung des Werkes in Inhalt und Form wohl den wesentlichsten Ausschlag gegeben haben. Das tritt bei einer tabellarischen Übersicht am klarsten zutage (nebenstehend).

Diese überaus starke Benutzung der Legenden[269] gibt uns das Recht, die Vita nicht als vereinzeltes Erzeugnis zu betrach-

267) Vgl. Bel. LXXX—LXXXII.

268) Vgl. Bel. XX—XXII. Am Schluß wird Maxims Leben auf 108 Jahre, 2 Monate und 13 Tage berechnet; wovon 30 Jahre auf die Leiden im Gefängnis (so schon Legende 2, Bel. XXII) und 48 Jahre 2 Monate auf den Aufenthalt in Rußland überhaupt angesetzt werden.

269) Die Biographica scheinen in der Vita nicht benutzt zu sein. Wenn sich auch dort Anklänge ergeben, so hängt dies wohl lediglich mit ihrer Verwandtschaft der Legenden zusammen.

ten, sondern sie ganz in die Entwicklung des Mythos, gleichsam als Höhepunkt und Abschluß hineinzustellen.

Bel.	Vita	Quellen
XLIII	Überschrift	Legende 3 (XXXI), Legende 1 (XII)
	Einleitung	Legende 2 (XVIII), Legende 3 (XXXI)
XLIV	Jugendjahre, Studium im Ausland, Athoskloster	Werke Maxims??
XLV	Priestereinsetzung	—
XLVII	Einsetzung zum Archimandriten	—
XLVIII	Suche nach Philosophen	Legende 3 (XXXI), Legende 2 (XIX)
L	Bitten des Patriarchen, Abschied vom Athos	Legende 3 (XXXII)
LI	Ankunft in Moskau	Legende 3 (XXXIII-XXXV), Legende 2 (XIX-XX), Legende 3 (XXXV-XXXVI), Legende 2 (XX), Legende 3 (XXXVI)
LIV	Verurteilung	Legende 3 (XXXVII)
LV	Ehescheidung des Großfürsten	Paisijschreiben; Chronik? Legende 2 (XX), Maxim II 255 ff. Legende 3 (XXXVII)
LXXIII	Befreiung aus dem Josifkloster	—
LXXIII	Brief an den Metropoliten	Maxim II 369 f., 372 f., 376
LXXV	Besuch des Metropoliten beim Großfürsten	Legende 1 (XVI) Legende 2 (XXI)
LXXVIII	Übersiedlung ins Troicakloster	Legende 2 (XX/XXI)
LXXIX	Besuch des Caren	Chronik?
LXXX	Tod	Legende 2 (XXII)

4. Wenn in dem Bisherigen das tugendsame Leben Maxims und seine besondere Begnadung durch Gott in biographischer Form Lesern und Hörern deutlich vorgeführt war, so durfte ein zweiter Teil nicht fehlen, der die wunderhaften Auswirkungen des vor vielen ausgezeichneten Mannes aufzuweisen hatte. So bilden Vita und Mirakelsammlung eine geschlossene Einheit, deren innerer Zusammenhang immer wieder betont werden muß.

Bei der Durchsicht dieser Sammlung [270]) wird man zunächst die wichtige Feststellung machen müssen, daß von den hier aufgezeichneten Mirakeln keines zu Maxims Lebzeiten erfolgte, und daß das schon mehrfach erwähnte „Doppelstrafwunder" [271]) hier nicht mit eingeschlossen ist. Die 34 Wunder, die Maxim vom Hagiographen zugeschrieben werden, sind sämtlich „posthume" Wunder; die frühesten werden in die Zeit unmittelbar nach seinem Tode gesetzt; die meisten Jahre, Jahrzehnte danach, das letzte, „neueste Wunder" datiert sogar erst um 1721, fällt also in die Zeit Peters des Großen.

Die Mirakel selbst machen keinen einheitlichen Eindruck. Gewiß können sie inhaltlich in der Regel nicht mehr bieten, als die an biblischen und frühchristlichen Wundern herangebildete Tradition einmal geschaffen hat; also werden die verschiedenen Topoi auch hier aufzufinden, alles mehr oder weniger ein Abwandeln von immer angeschlagenen Motiven sein [272]). Doch in der Ausführung scheinen sie durchaus nicht so konform zu sein. Wir müssen in unserem Fall der Form nach mehrere Typen von Mirakeln unterscheiden; neben den üblichen, richtig ausgeführten Wundererzählungen, die teilweise von sprechender Bildhaftigkeit sind [273]), besitzen wir ganz kurz skizzierte Mirakel [274]), in denen auf drei bis vier Zeilen Name des Heilungsbedürftigen, Art der Krankheit und die Tatsache der Heilung, gelegentlich auch eine genaue Datierung gegeben wird [275]). Schließlich bildet das letzte Mirakel Maxims eine Kategorie für sich, insofern hier eine wundersame Begebenheit mit allen Mitteln einer volkstümlichen Erzählerkunst so ausführlich (auf 14 Druckseiten) geschildert

270) Die Mirakelsammlung ist uns in der gleichen Hs. wie die Vita bekannt, vgl. Belokurov LXXXIII—CXXV.

271) Vgl. Bel. IX Anm., XL—XLI.

272) Die Analogien zu beliebig herausgegriffenen Mirakeln der russischen und allgemeinen Hagiographie sind überraschend groß: es kehren nicht nur dieselben Heilungen in gleichen Situationen wieder, sondern scheinbar auch die Namen. Daher kann die Einzelaufführung paralleler Mirakel keinen Zweck haben, es sei denn, daß die Ähnlichkeit so stark ausgeprägt ist, daß von einer direkten Abhängigkeit, einer Verwertung von schon literarisch Fixiertem gesprochen werden kann.

273) Vgl. z. B. Wunder 6, Belokurov CVII.

274) Beispiele bei Belokurov CXII f.

275) Übergänge von einem Typus zum anderen sind natürlich auch zu vermerken.

wird, daß es sich damit vollkommen aus dem Rahmen einer Wundersammlung löst und somit als eine in sich geschlossene kleine Novelle gelten könnte.

Daneben ist aber auch die Anordnung der Wunder selbst eigentümlich und ins Auge fallend. Nach Aufzählung der ersten dreizehn Nummern, die alle richtig ausgearbeitet sind, wird die laufende Darstellung von einer Reihe andersartiger Schriftstücke unterbrochen. Es folgt da zunächst ein Schreiben an den Patriarchen Hiob, ein „Zeugnis" über Maxim und seine Wunder, und schließlich eine Danksagung des genannten Patriarchen und des Caren Feodor Ivanovič, die in einem Untertitel die Bezeichnung Wunder 1 erhält. Diese neu angefangene Zählung, nach der Auffindung der Gebeine, geht dann bis zum Ende durch, bis zum „Neuesten Wunder", das seine Sonderstellung schon gleich durch das Fehlen einer Einnumerierung in die allgemeine Sammlung zum Ausdruck bringt[276]).

Die ersten sechs Wunder Maxims können insofern zu einer besonderen Einheit zusammengefaßt werden, als hier schon Belokurov erwiesen hat[277]), daß sie gar nicht selbständig, sondern ohne bedeutende Veränderungen aus der Vita des in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts heilig gesprochenen Troicaabtes Dionysij Zobninovskij entnommen sind[278]). Das ist um so weniger befremdlich, als eine eigentliche Anregung für die Ausarbeitung von Wundertaten in der Überlieferung Maxims bisher nicht vorlag, und der Hagiograph als später Nachkomme die produktive Lebensnähe des Glaubenshelden nicht mehr empfinden konnte. Man wird wahrscheinlich noch eine weit größere Anzahl von Mirakeln als entlehnt nachweisen können, zumal Maxim dort gelegentlich mit dem Metropoliten Aleksej, häufig mit Sergej und Nikon auftritt[279]). Man braucht nur den

276) Dabei scheinen die Wunder in peinlich genauer chronologischer Reihenfolge vom Hagiographen angeordnet zu sein, soweit eine Datierung überhaupt vorlag. Eine gewisse Redaktion nach dem Charakter der Mirakel (Heilungs-, Strafwunder) und ihrer Länge (erst lange, dann kurze) wird man vielleicht auch bemerken können.

277) Vgl. Belokurov 219.

278) D. I. Skvorcov, Dionisij Zobninovskij, archimandrit Troice-Sergieva monastyrja, Tver' 1890, 54—64.

279) So z. B. Belokurov LXXXVI, LXXXVII, XC ff., CIII ff.

einmal beschrittenen Weg weiterzugehen und die Viten aus dem Troica-Sergievkloster jener Zeit genauer daraufhin durchzusehen [280]).

Mitten in die Mirakelsammlung sind nun einige amtliche Schreiben eingeschoben: Zunächst ein Brief an den Patriarchen Hiob [281]). Er enthält ein Zeugnis über das Leben des „heiligen" Maxim vom Sarsker und Podonsker Bischof Joasaf und ist von einem Mönch Simon geschrieben, der als besonders eingeschworener Verehrer des Glaubenshelden sich mehrfach ausdrücklich und umständlich für die Wahrheit aller großen Wundertaten seines Lehrers verbürgt [282]). Nach allerlei unnötigem Beiwerk kommt der Schreiber zu seinem Hauptthema, der Tätigkeit Maxims. Was er allerdings von ihr zu sagen weiß, ist im Grunde blutwenig. Es ist ein Versuch, seinen gelehrten Arbeiten gerecht zu werden. Dann folgt eine merkwürdige Apologie des Meisters, die scheinbar eine gewisse Unpopularität verdecken will [283]). Hier bricht das an sich schon konfuse Schreiben plötzlich ab. Die anschließenden Sätze kann man beim besten Willen nicht mehr auf den Brief beziehen; es ist eher eine Note, die Näheres über den Mönch Simon bringen soll. Man wird also mit Recht darauf hinweisen können, daß in dieser wenig straffen, undisziplinierten Form ein echtes Schreiben nicht vorliegen kann. Nach den ersten ganz im Aktenstil gehaltenen Sätzen verblüfft das Durcheinander der ohne rechte Verbindung genannten Namen und der sprunghafte Gedankengang bis ans Ende.

Im nächsten Stück haben wir dann als Sonderbericht in einer Erzählung das eigentliche Zeugnis über Maxims lebendige Wunderkraft [284]). Es ist eine planmäßig durchgeführte Darstel-

280) Leider ist mir diese Nachprüfung z. Z. wegen der mangelhaften Bibliothekzustände auf dem Gebiet der russischen Hagiographie unmöglich.

281) Vgl. Bel. XCIV—XCVI.

282) Vgl. Bel. XCV: „Denn Gott will doch nicht mit lügnerischen Worten gepriesen werden, und für die Heiligen ist es nicht genehm, mit ausgedachten Wundern gepriesen zu werden."

283) „Und jetzt kennen ihn alle Leute gut, und es wissen viele von ihm, wie er in literarischer Weisheit war, und damals dachte weder jemand an ihn, noch kam es jemand in den Sinn, welche Sorge er um andere (popečenie) trug." (Bel. XCV.)

284) Vgl. Bel. XCVI—XCVIII.

lung von der Auffindung der Gebeine und der dabei vorgefallenen Mirakel. Merkwürdig dann die Freilegung des Grabes selbst: Als nach feierlichem Gottesdienst am 13. Oktober 1590 alles vorbereitet ist, und der Kirchenfürst zum Grabe eilt, erhebt sich plötzlich ein gewaltiger Sturm, der die Stelle durch Erdmassen wieder verschüttet. Ein zweiter Versuch der Priester, den Sarg Maxims zu heben, läuft ebenso erfolglos aus. Die Erklärung für dies unerwartete Geschehen wird in geschickter Weise durch ein hier eingeflochtenes Wunder gegeben, in dem Maxim selbst in den Lauf der Dinge eingreift. Er wählt einen völlig Gelähmten zu seinem Sendboten und gibt ihm den Auftrag, die Erfolglosigkeit der Bemühungen zu erklären [285]); ein gleicher nicht näher ausgeführter Auftrag an einen Blinden schärft allen die Dringlichkeit ein. Gegen diesen doppelten Bescheid kann natürlich auch der Metropolit nicht handeln und so bittet er, wenigstens „seinen heiligen Leib" zu zeigen, was auch gewährt wird. In der nun folgenden Schilderung Maxims sind alle für die Kanonisation erforderlichen Momente enthalten: Unverwesbarkeit und Wohlgeruch des Leibes sowie eine Anzahl von Wundern, die hier in einem Sammelbericht zusammengefaßt sind. Der Metropolit sorgt für eine Grabtafel [286]), eine Ikone und eine steinerne Gruft und berichtet dem Patriarchen Hiob und dem Caren Feodor von den jüngsten Ereignissen. Der Höhepunkt der ganzen Schilderung liegt dann in der Verordnung des Caren, für Maxim einen Dienst zusammenzustellen und als Gedenktag den 21. Januar zu bestimmen [287]), d. h. den Tag des Maximus Confessor. Mit diesem Entscheid des Caren und Patriarchen wäre rein aktenmäßig die Verehrung Maxims

285) Maxims Erklärung lautet (Bel. XCVII): „Gehe schnell in das Kloster zur Versammlung und melde dem Metropoliten, daß sie aus der Erde meinen Körper nicht aufheben über die Erde, denn der ehrwürdige Maxim hat Gott gebeten, daß mein Körper nicht vor dem ganzen Volk zum Vorschein komme, aber in den Gebeten werde ich bei euch sein unaufhörlich."

286) Damit kann weder die als Legende 4 (Bel. XXXIX) noch die als Legende 5 (Bel. CCLI) behandelte Grabtafel gemeint sein.

287) Bei dem Bericht von der ersten Gedenkfeier wird noch die Heilung von fünf Kranken erwähnt, die Schlußnotiz besagt, daß Maxims Leib 36 Jahre, 10 Monate und 2 Tage bis zur Auffindung in der Erde ruhte.

in den wichtigsten Punkten sanktioniert, wenn die Echtheit der vorliegenden Berichte gesichert wäre [288]).

Der nächste größere Abschnitt enthält jene Danksagung des Patriarchen und Caren an Maxim, im Untertitel mit Wunder 1 bezeichnet [289]). Tatsächlich wird auch nach Einsetzung eines Dienstes für Maxim ein Greis von seinen Altersschwächen geheilt. Der Patriarch befiehlt, dies Wunder in ein Buch einzutragen und es dem Troicakloster zu schenken.

Nach diesem längeren Einschub von aktenmäßigen Berichten wird jetzt die regelrechte Erzählung der Mirakel mit der neuen Numerierung wieder aufgenommen: Als bedeutendstes Wunder, aus dem man manche Ansprüche für Maxim ableiten kann, muß zweifellos die Errettung des Caren Feodor aus höchster Todesnot gelegentlich eines Feldzuges gegen Litauen gelten [290]). Der dankbare Car sendet reichliche Spenden und Freibriefe in das Kloster, gibt ein Heiligenbild in Auftrag und läßt eine steinerne Kapelle über dem Grab aufführen.

So interessant und stoffreich im einzelnen die Mirakel sind [291]), verdienen sie doch nicht, besonders behandelt zu werden. Eine Ausnahme bildet das letzte, „neueste" Wunder Maxims [292]), das uns ein charakteristisches Bild zur Kulturgeschichte Peters des Großen vermittelt: Zu Beginn geht der Hagiograph nach Nennung eines festen Datums (13. Nov. 1720) kurz auf die neu organisierte innere Verwaltung des Landes ein, um dann in dem Ukaz über das Bartscheren [293]) und dessen eifrigsten Vertreter, einen Un-

---

288) Es muß verwundern, daß die Forschung über Maxim sich dieser Akten bisher kaum angenommen hat.

289) Vgl. Bel. XCVIII—C.

290) Vgl. Bel. CI—CIII.

291) Man wird feststellen können, daß die dort gegebenen Beschreibungen von Maxims Gestalt im Einklang mit den Malervorschriften stehen, vgl. z. B. Bel. XC, XCII. Wenn auch eigentliche Dubletten nicht aufzuweisen sind, ähneln sich doch manche Mirakel stark (vgl. Bel. XC und CXI, XCI und CXII). Interessant ist weiter das Wunder 4 (Bel. CIV—CXI), in dem unter anderen das Wunder 3 mit einigen Erweiterungen noch einmal erzählt wird.

292) Vgl. Bel. CIV—CXXV.

293) Vgl. P. S. Z. IV Nr. 2015, 16. Januar 1705. Dieser Ukaz muß dem Hagiographen im Wortlaut bekannt gewesen sein, wie die Ähnlichkeit im Ausdruck zeigt.

terdiakon Michail Morsočnikov, sein Hauptthema zu finden. In einigen wenigen Sätzen werden Inhalt und Folgen des Erlasses [294]) sowie die Stellung des Schreibers zu diesen jüngsten Ereignissen wiedergegeben, wobei die ganze, auch sonst bekannte Entrüstung über die jedem orthodoxen Frömmigkeitsgefühl widerstrebenden Verordnungen zum Ausdruck kommt. Damit ist gleichzeitig für die ganze weitere Behandlung des vorliegenden Wunders die Geistesrichtung des Schreibers festgelegt: Auch er gehört in den Kreis jener Altgläubigen, die in heftigster Polemik mit jeder Neuerung das einzig richtige Christentum in starrer Observanz des einmal Überlieferten erblicken.

Nach einer allgemeinen Umreißung des Mirakels hören wir zunächst von einem Fest der carentreuen Männer bei dem Stolnik Vasilij Barjatynskij. Dabei kommt nach vielen Belustigungen das Gespräch auch auf das Bartscheren, wobei der schon erwähnte Michail Morsočnikov ein viel schärferes Vorgehen ankündigt, um den Carenukaz wirklich zur Durchführung gelangen zu lassen. Er nimmt sich dabei besonders den Wächter der großen Blagoveščenskij-Kathedrale, den Semion Feodorov Mochovikov, den Schreiber dieses Wunders [295]), in der Sattlerreihe vor und droht ihm, seinen Bart zu scheren oder gar auszurupfen, ohne ihm die Möglichkeit einer Ablösungssumme zu gestatten. Von einem Festteilnehmer, Fedul Zabelin, wird Semion bei einem Besuch am 20. Dezember ausdrücklich vor den bösen Absichten Morsočnikovs gewarnt, die dieser noch zu Weihnachten in die Tat umsetzen wolle. Eine gleiche Warnung geht ihm von Vasilij Udavlenikov [296]) zu. Voller Entsetzen über das angekündigte Unglück wankt Semion als gebrochener Mann nach Hause. Doch schon auf der Treppe kann er hoffen, dem ihm bestimmten Schicksal mit höherer Hilfe zu entgehen. Er entdeckt nämlich im Verschlage seines Hauses ein wundersam verziertes Bild von

294) Erwähnt wird das 30 Rubel betragende Lösegeld und der allmähliche „Abfall vieler Christen".

295) Vgl. Bel. CCXLVI u. 218. Die Autorenschaft Mochovikovs ist für dies eine Wunder durch die stete Namensnennung in erster Person gewährleistet.

296) In der Hs. ist dieser Name in Žarikov verbessert.

Maxim Grek [297]), den er mit dem Hinweis auf seine historische Rolle als Beschützer der Altgläubigen bittet, auch ihn aus seiner Notlage zu retten; zur Unterstreichung seiner Worte gelobt er, sofort ein Bild von ihm in Auftrag zu geben. Nach einer in Furcht zugebrachten Nacht begibt er sich zerknirscht zum Ikonenmaler Evstafij Beljaev. Auf die Bitten Semions nimmt der Maler das Bild nach alter Vorschrift gleich in Angriff, kann aber Tropar und Kondak nicht anbringen, weil er des Schreibens unkundig ist. Das bringt ihn in große Not: Er hat zwar einen Bruder im gleichen Beruf, der die bestimmten Verse seinerseits anbringen könnte, da aber ein neues streng bewachtes Gesetz [298]) über die Ausführung von neuen Heiligenbildern herausgekommen ist, traut er sich nicht einmal mit seinem Bruder darüber in Verbindung zu treten, aus Furcht, der Duchovnyj Prikaz könnte etwas von der unerlaubten alten Malart hören und alle Beteiligten zur Verantwortung ziehen. So kommt denn der Maler trotz Abratens seiner Frau Darja zu dem Entschluß, das Bild zunächst nach der neuen Malart zu malen, es seinem Bruder zur Eintragung des Textes vorzulegen und dann wieder nach der alten Malweise umzumalen. Evstafij übergibt also das Bild Maxims seinem Bruder Vasilij, kann aber vor Unruhe den ganzen Tag über nicht recht an seinen anderen Bildern malen. Abends, als er von seinem Bruder das Bild „mit schlechten Zahlen gemalt und nicht gut zusammengefügt" nach Hause bringt, will er sich gleich an die Umgestaltung machen, sieht aber vor allzugroßer Müdigkeit davon ab und legt sich schlafen. Nachts erscheint ihm eine Gestalt, die nach der Beschreibung jeder als Maxim erkennen muß, und macht ihm die bittersten Vorwürfe über sein unfrommes Verhalten. Furchtbar wird Evstafij jetzt dafür bestraft: Die Hand, die er als Maler doch so nötig hat,

297) Wie gelegentlich in der Legende wird auch hier Maxim als Archimandrit und aus Jerusalem stammend erwähnt. Die Ikone ist eingehend geschildert, als rechtgläubiger Maler wird Ivan Afanas'ev, als Herstellungsjahr 1654 genannt.

298) Vgl. P. S. Z. VI Nr. 4009, 15. Mai 1722, § 24; VI Nr. 4079, 31. August 1722; Polnoe sobranie postanovlenij i rasporjaženij po vedomstvu pravoslavnago ispovedanija rossiskoj imperii I. Spb. 1879 Nr. 52, 75 f.

ist und bleibt unbeweglich wie Holz [299]), scheußliche Geschwüre in Walnußgröße bedecken sie überall, sie brennt, wird schwarz und faul. Seine Frau Darja meldet bestürzt dem Semion von dem Strafwunder, der es sich von dem Betroffenen noch einmal bestätigen läßt und dann nach Bezahlung des wundertätigen Bildes stolz im Bewußtsein seiner eigenen Gesichertheit nach Hause zieht. Das Wunder spricht sich schnell herum, und so berichtet auch bald der Richter im Duchovnyj Prikaz dem Caren, „wie die Raskolniki das Moskauer Volk aufregen". Der Herrscher befiehlt, Maler und Auftraggeber festzunehmen, doch diese waren schon vor Furcht außer Landes geflüchtet.

Als den großen Erfolg sieht der Schreiber zunächst einmal, daß sein böser Feind Morsočnikov zu der Durchführung seines Planes, ihm den Bart abzuschneiden, nicht kam; dann aber auch, daß alle Christen im Moskauer Reich auf ein Jahr Frieden und Ruhe „im Bartscheren" hatten. Am meisten freut es ihn jedoch, daß Morsočnikov bald danach dem Zorn des Herrschers verfiel, in Ketten geworfen und gefoltert wurde, um dann auf unbekannte Weise zu verschwinden. Alles dies glaubt Semion den wunderbaren Kräften Maxims verdanken zu müssen. Der Schluß des Mirakels ist vollkommen von formelhaften Meditationen des Schreibers durchsetzt, in denen immer wieder die Richtigkeit der alten Bräuche und Schriften erwiesen und in gänzlicher Verkennung der neuen Zeiteinstellung die Hoffnung ausgesprochen wird, der Car, die Fürsten und Bojaren, das Heer und alle rechtgläubigen Christen möchten sich doch bald wieder dem einzig wahren christlichen Glauben zuwenden.

Mit diesem „neuesten" Wunder sind die literarischen Akten Maxims abgeschlossen, eine Steigerung und Weiterbildung kann nicht mehr erfolgen. Die Verehrung bleibt nun stationär. Wie er selbst noch in Kreisen lebendig ist, von denen man es kaum erwartet, sieht man z. B. an Maksim Gor'kij, der in seinem Roman „Matvej Kožemjakin" die Gestalt des Vaters seines Helden nach der Ähnlichkeit mit Maxim Grek beschreiben kann [300]).

299) Situation und Motivierung ähneln Wunder 5, Belokurov CVI.
300) Vgl. Maxim Gorkij, Matwej Koshemjakin, Berlin o. J., I 12.

Der zweite Teil der Untersuchung ließ uns ein überzeugendes Bild der Mythisierung Maxims gewinnen, die ausgehend von der Verehrung der Zeitgenossen und Schüler und weiter genährt besonders in den Kreisen der Altgläubigen zur Bildung von ausgesprochenen Legenden und schließlich zu ihrem Höhepunkt führte, der Abfassung einer eigentlichen Vita nebst Mirakelsammlung und dazugehörigen Dokumenten. Blieb bei der Prüfung dieser Zeugnisse für Maxims Weiterleben von seiner historischen Gestalt letztlich kaum mehr übrig als die Kutte, so ergibt sich für die künftige historisch-biographische Erfassung Maxims um so zwingender das Verlangen nach einer vollständigen, allen Ansprüchen genügenden Neuausgabe seiner literarischen Hinterlassenschaft.

Abgeschlossen 19. Februar 1934.

Die Anfänge der Theologie Luthers.

Von Erich Seeberg,
Berlin-Grunewald, Trabenerstraße 2.

Auf dem Weg der Auslegung der Heiligen Schrift ist Luther — formal betrachtet — zu seiner Theologie gekommen. Aber die Auslegung hat mit unserer Exegese wenig zu tun, und der Biblizismus Luthers ist kein Biblizismus in unserem Sinn. Dazwischen steht der vierfache Schriftsinn, d. h. die Vorstellung von dem unerschöpflichen Reichtum des heiligen Buches und von der schöpferischen Fähigkeit des Geistes, ihre Wunder und Tiefen nachlebend zu erheben und zu enträtseln [1]). Es ist also ein durchaus spekulativer Biblizismus, vor dem wir bei dem jungen Luther stehen; ein von Philosophie getränkter Biblizismus, in dem die Bibel die heilige Gegebenheit ist, an der der seiner Natur nach historisch geartete Geist sich selbst entfaltet. Und doch ist hier nichts von Profanem. Denn nur der erkennt die seligmachenden Geheimnisse, dessen Geist, durch den heiligen Geist erleuchtet, weit über das „blache Feld" des buchstäblichen Verständnisses sich erhebt und nun in Gottes Kraft in die Höhen und Tiefen des göttlichen Lebens eindringt, die sich in der heiligen Schrift dem darbieten, der Gott und seinem in Christus sich offenbarenden Wirken „konform" geworden ist [2]). Es ist

1) Luther ist Gegner der literalen Exegese — über seine spätere Stellung vgl. W 42, 358 f. und E. Seeberg, Studien zu Luthers Genesisvorlesung (1932), S. 99 ff. — derjenigen, qui hebraicam veritatem literae ad hoc allegant, non ut illuminent nostram sed ut tantummodo reprobent et contendant. Non oportet haec ita fieri, sed unusquisque in sensu suo abundet et invicem superiores arbitrari necesse est. (W 3, 518; W 4, 4.) — Quare ubicumque et a quocumque profertur aliquis sensus, qui non repugnat fidei regulis, nullus eum debet reprobare aut suum praeferre, etiam si suus sit multo evidentior et magis propriae literae consonat (W 3, 517).

2) Caro et sanguis numquam possunt revelare hunc hominem esse deum verum, nisi spiritus prius revelaret et spiritui crederetur (W 4, 94). — Sed nunc, cum spiritum illius manifestae literae occultum facturus es, erant opera tua ita occulta, opera tua adeo abscondita, ut nisi fide percipiantur, nullo modo cognoscantur. Immo nisi fides doceat, quod passio tua tanta opera faciat,

die Kirche, d. h. die Einheit des mystischen Leibes Christi, die die tropologische Exegese religiös möglich macht. Was die Vernunft nicht erkennt, das schaut der Glaube, der in der Schule des Gehorsams Christi war; er sieht durch den Schein des wirklichen Lebens hindurch und schaut dahinter und darin die wahren Kräfte Gottes am Werk, die das Leben in seinen Tiefen bestimmen, aufheben und erfüllen [3]).

Bei dieser Auffassung der Schrift und der Exegese ist es kein Wunder, daß Luther, alter Tradition folgend, alle Psalmen auf Christus bezieht. Der historische Sinn der Psalmen — so lehrte Luther im Anschluß an Faber Stapulensis [4]) — ist Christus. Deshalb handelt die erste Psalmenvorlesung von Christus; und alles, was in ihr gesagt wird, ist von Christus abgeleitet und auf Christus bezogen. Christus ist ihr Mittelpunkt und ihr Herz. Diese

---

videbitur, quod sint opera infirmissimi hominis cuiusque. Quid enim est pati? Nunquid est hoc opus dei? Igitur diabolum esse victum, mortem occisam, coelum apertum, fides intelligit; ratio autem non cognoscit. Velavit enim ea opera sub infirmitate passionis, ut deitatem sub humanitate, ut fide quoque velaret rationem et stultam faceret sapientiam mundi (W 3, 548).

3) Unde qui non est expertus hanc compunctionem et meditationem, nullis verbis potest hunc psalmum docere. Inde enim et mihi difficilis, quia extra compunctionem sum et loquor de compunctione. Nullus enim loquitur digne nec audit aliquam scripturam, nisi qui conformiter ei sit affectus, ut intus sentiat, quod foris audit et loquitur, et dicat: 'Eia, vere sic est' (W 3, 549). — Quia deus in humanitate apparuit, non potuit ex sensibus nisi homo percipi. Ideo intellectu opus est, quem dat fides (W 4, 94). Diese Stelle zeigt, wie die Motive Luthers in seinem Denken von dem tief empfundenen und geschauten Geheimnis der Menschwerdung Gottes in Christus ausgehen. In der Tat liegt hier — das bestätigt sich auch jetzt — der Schlüssel zu seiner gesamten Theologie.

4) Vgl. für diesen Zusammenhang die von mir angeregten Arbeiten von F. Hahn, Lyra, Faber Stapulensis, Luther als Exegeten und von G. Moldaenke, Die Hermeneutik des Matthias Flacius, die beide demnächst erscheinen werden. Im übrigen vgl. E. Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung (1929), S. 16 ff. V. kommt meiner Fragestellung nahe, um dann freilich im entscheidenden Moment in den Bahnen von Holl und Hirsch auf die Frage nach der iustitia dei abzubiegen, die m. E. erst die zweite Schicht in der Entstehung von Luthers Rechtfertigungslehre darstellt, wie das ja V. selbst wahrscheinlich macht. Meine Behauptung geht dahin, daß schon vor der Beziehung Christi auf den Begriff der Gerechtigkeit Luther an der Gestalt Jesu und durch ihre tropologische Ausdeutung für den Menschen das Lebensgesetz von dem im Gegensatz wirkenden Gott gefunden hat.

Erkenntnis hat für die Theologie Luthers selbst zunächst nur formale Bedeutung; wir stellen darum die Frage nach ihrem Sinn und nach ihrer inhaltlichen Auswirkung zunächst zurück, um desto nachdrücklicher die Frage nach ihrer formalen Auswirkung zu behandeln. Es wäre keine unwichtige Aufgabe, einmal aufzuzeigen, wie die theologischen Begriffe Luthers nicht selten aus den lateinischen Worten des Psalters herauswachsen und dann ihre besondere Färbung gewinnen. Der Ausdruck „Gericht" etwa führt zur Deutung des Gerichtes als der Kreuzigung und Verdammung des alten Menschen; aus dem Wort iniquitas wird das Sichnichtdemütigen unter Christus und das Pochen auf die eigene Trefflichkeit abgeleitet[5].

Ergeben sich schon hier eine Reihe von formalen Beziehungen, die natürlich auch sachlich einflußreich werden, so hat die den Schriftsinn auf vier Wegen erhebende Auslegung, die auf der „historischen" Deutung der Psalmen auf Christus beruht, erst recht formal und inhaltlich das Verständnis nicht bloß des Psalters, sondern auch der theologischen Grundbegriffe bei Luther bestimmt. Von diesen vier Wegen interessiert uns hier am meisten der „tropologische" oder „moralische", d. h. also jene Auslegung, die das für Christus Geltende auf den Menschen anwendet. Was an ihm geschieht, geschieht auch an uns; was er gelitten hat, haben auch wir nachzuleiden. Wie er, so wir, nach dieser Melodie sind hier die Gedanken gesetzt[6]. „Den gekreu-

5) Iniquitas est non humiliari sub Christo et suam justitiam statuere et praeferre (W 4, 79). — Iudicium autem est omnis damnatio et crucifixio veteris hominis, quod similiter virtus est, i. e. impletio promissi. Et est humilitatio et exaltatio, quod per iudicium humiliamur et per veritatem exaltemur (W 4, 245).

6) Exurgit Christus deus primo, quando incarnatur . . . Secundo, quando a mortuis resurgit .. Tertio **tropologice**, quando fides eius mortua in animo resurgit, sc. quando quis convertitur ad poenitentiam in fide Christi. Quia sicut Christus crucifigitur, ita et resurgit in nobis, dormit, vigilat, agit, quiescit ... (W 3, 390/1). — Omnes sancti ita affectu prius cum domino moriuntur et descendant cum eo ad infernum. Et sic tandem cum eo resurgant et ascendunt ad coelos et mittunt dona spiritus in alios. Haec autem omnia **tropologice** inquam (W 3, 431 f.). — Vulnerati Christi sunt omnes sancti eius, quia portant crucem eius; **tropologice** sunt vulnerati verbo euangelii et percussi a domino... secundum carnem. Quia morti-

zigten Christus predigen, heißt unsere Schuld und die Kreuzigung unserer Übel predigen [7])." Oder: „Was von Christus als unserem Haupte gilt, gilt auch von der Kirche und von ihrem Glauben [8])." Christi Tod bezweckt „moralisch" unseren Tod, dies, daß wir uns mißfallen und nicht mit unserer Klugheit und Güte liebäugeln [9]). So bedeutet Gerechtigkeit einmal historisch Christus, „allegorisch" die Kirche, „anagogisch" Gott, der in der Kirche triumphiert, „tropologisch" den Glauben an Christus [10]).

Soweit ist diese tropologische Auslegung klar. Aber man muß doch noch mehr zu ihr sagen. Sie überträgt nämlich auch bestimmte Züge des historischen Christus in der „moralischen" Anwendung auf den Menschen. Und welche Züge? Nun, Christus ist der, der zuerst Sklave, dann König war, der zuerst gelitten hat, um dann verherrlicht zu werden, der zuerst gerichtet wurde, um dann Richter zu sein. Und das bedeutet in der tropologischen Exegese, daß wir zuerst erniedrigt werden müssen, um dann erhöht zu werden [11]). Christus ist es also, an dem Luther das Grundgesetz abliest, das im Leben überhaupt gilt: er ist zugleich verflucht und gesegnet, zugleich lebendig und gestorben,

---

ficant seipsos, castigant et affligunt iugiter in humilitate et timore Christi, in paupertate et timore. Haec autem est percussio dei misericors et paterna. (W 3, 437); vgl. W 3, 472.

7) Praedicare enim Christum crucifixum est praedicare mala nostra crucifigenda et arguendos nos (W 4, 122).—Sicut in persona Christi caro assumpta visibilis, deus assumens invisibilis, ita quilibet eius secundum hominem visibilem assumptus, ed secundum hominem interiorem invisibilem assumens (W 4, 167).

8) Quicquid de Christo intelligi potest ut capite, etiam de ecclesia et fide eius intelligi potest. Fides enim est caput virtutum, sicut Christus sanctorum, et lapis a multis reprobatus, sed tamen fundamentum angulare totius salutis. Est ergo vox ecclesiae et cuiuslibet fidelis fidem et affectum suum excitantis (W 4, 213).

9) Sicut Christus mortuus est, ut moriamur **moraliter**, ita etiam confusus est, ut confundamur **moraliter**, Est autem moralis confusio, ut sibi ipsi quilibet displiceat et non innuatur sensui et prudentiae aut bonitati suae (W 3, 445).

10) W 3, 466; 462, — Über die Tropologie überhaupt vgl. W 3, 335; 531 f.

11) Ita sane, quod Christus sedet a dextris dei quid est nisi quia prius stetit a sinistris eius, primo servus ideo nunc rex, primo passus ideo nunc gloriosus, prius iudicatus ideo nunc iudex, prius stetit, ivit, iacuit, ideo nunc sedet. Ita et te oportet agere: prius humiliare, ut exalteris (W 4, 229).

zugleich traurig und fröhlich [12]). In ihm ist das große „Zugleich" vorgebildet, das den Grundgedanken der Lehre von der Rechtfertigung ausmacht — zugleich gerecht, zugleich Sünder [13]) — und das so gern und so bald in ein „Nacheinander" verfälscht wird. Und ebenso ist Christus das Urbild und die Lebensform für die andere große Erfahrung, die der Christ während seines Lebens macht, daß er als der Sterbende lebt, als der Unterliegende siegt, als der Gekreuzigte erhöht wird. Dies Paradox, das die Grunderfahrung des in der Rechtfertigungslehre ausgedrückten Lebensvorganges aussagt, ist in Christus vorgebildet [14]). An Christus sieht man die Art, in der Gott überhaupt handelt, nämlich im Gegensatz zur Vernunft und zum Augenschein. Er erwählt das Schwache und verwirft das Starke, er verherrlicht sich im Schwachen und erhebt den Demütigen; sein Weg geht immer durch die Tiefe in die Höhe [15]). Das zeigt sich wie am Urbild

12) Et verum quidem est, quod fuit maledictus a Domino: quia fecit eum pater maledictum pro nobis, et vere propter peccata mortuus est. Sed ipsi nescierunt, quomodo essent sua, Deus autem novit . . . Non intellexerunt etiam, quod maledictio ista non potuit totam personam absorbere, sed fuit absorpta, quia deus erat nulli potens maledictioni subiacere, sed tantummodo caro eius. Et ideo simul maledictus et benedictus, simul vivus et mortuus, simul dolens et gaudens, ut omnia in se absorberet mala et omnia in se conferret bona (W 3, 426). Vgl. auch W 3, 52.

13) Vgl. R. Hermann, Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich" (1930); in unserem Zusammenhang kommen besonders die ersten Abschnitte dieser historisch und systematisch bedeutenden Untersuchung in Betracht. Dazu s. H. I. Iwand, Rechtfertigungslehre und Christusglaube, S. 100 ff.

14) Sic nos debent humiliare ut sic tam nostra quam illorum infirmorum portemus infirmitates, sicut Christus portavit, corporaliter, nos moraliter seu affectualiter (W 3, 440). — Iustitia dei est tota haec, sc. sese in profundum humiliare. Talis enim venit in altissimum, quia in profundissimum prius. Et proprie Christum hic exprimit. Qui est potentia dei et iustitia dei per maximam et profundissimam humilitatem; ideo iam est in altissimis per summam gloriam (W 3, 458). — Quia omnis homo mendax coram deo, qui tamen sibi veracissimus esse contendit. Sed postquam effusa est virtus Christi et divulgata per orbem, confusi sunt et mendaces ostensi (W 3, 375).

15) Deus elegit stulta, ut confunderet sapientia, id est sapientes in oculis suis. Et vicit ecclesia per stultitiam fidei sapientiam illorum ... Et hic proprie deus eligit ea quae non sunt, ut destruat ea quae sunt (W 3, 416). — Substantia ambitiosorum est gloria, divitum divitiae ... Has autem substantias Christus per suam non substantiam omnes destruxit, ut fideles in illis non subsistant nec confidant, sed sint

Christus so in der Kirchengeschichte, wo Gott bei den Armen, Wenigen und Verfolgten ist, wo die Zeiten der Verfolgung die Zeiten der Blüte sind, wo Gott die Seinen führt „selig und doch meistens wunderlich“ [16]). Und das geschieht ebenso an dem einzelnen Frommen, der nur in der Demütigung und in der Verdammung die Erhöhung und die Begnadigung findet [17]), und für den es keine andere Heilsgewißheit gibt als die dem Propheten Jonas geschenkte, drei Tage in der Hölle zu sein [18]). „Wer nicht mit Christus stirbt und ins Inferno hinabsteigt, der wird nimmermehr mit ihm auferstehen und auffahren [19]).“ Mir scheint, daß vor der großen „Entdeckung“ und vor der Einsicht in die spezielle Rechtfertigungslehre diese paradoxen Gedanken, in denen doch das Ganze schon enthalten ist, da sind. Abscondita coram deo sunt clara coram mundo et econtra (W. 3, 113). Ich glaube also, daß wir vor der von Vogelsang in der ersten

---

sine substantia, habeant autem fidem pro eis, quae est substantia alia, sc. substantia dei. Sicut mors Christi destruxit vitam gloriae, divitiarum, ut in ea non vivant necque subsistant (W 3, 440); vgl. W 3, 419/20.

16) Die drei Leidenszeiten in der Kirchengeschichte W 3, 416 f. Dort auch ein Zitat aus Bernhard, das den theologiegeschichtlichen Zusammenhang vom Leiden als dem Glück der Kirche erkennen läßt. Vgl. ferner Stellen wie W 3, 424; 428; 430 ff. Omnes, qui pie vivere volunt in Christo, persecutionem patiuntur; quia secundum Gregorium Abel esse non potest, quem Cain malitia non exerceat (W 3, 304), vgl. W 3, 315; 340; 300 f. — Nota, quod sicut prima tempora foelicia fuerunt, ubi ecclesia maxime profecit, sic novissima infoelicia, quia pacis et securitatis tempora sunt et erunt, ubi ecclesia maxime deficiet et deficit. Et ultimae persecutionum ecclesiae erit pax et securitas (W 3, 433).

17) Sic enim omni veritati et iustitiae et iusto contingit, ut deseratur usque ad desperationem, descensum ad inferos et mortem. Sed non videt corruptionem nec derelinquitur in inferno. Sicut enim Christo contigit in persona, qui est obiectem fons, origo et sol iustitiae . . ., ita fiet et radiis, vivis, speciebus ab eo pendentibus et fluentibus (W 4, 76). — Commutationem, sc. qua Christus de hac vita in gloriosam mutatus est (i. e. passionem et mortem eius), hanc enim gentes irriserunt in deo praedicari. Et spiritualiter omnes Christiani de vita pristina Christo commortui in novam vitam commutantur. Et hoc per vestigia et exempla Christi (W 4, 43).

18) Igitur, si quaeris signum gratiae dei, et an ipsi sit Christus in te, ecce non datur tibi signum nisi signum Jonae prophetae. Si ergo triduo in inferno fueris, signum est, quod tecum Christus et tu cum Christo sis (W 3, 433). — Qui enim securus est, minime securus est. Et qui timidus est et pavidus, beatus est, quoniam minime pavebit (W 3, 436).

19) W 3, 432.

Psalmenvorlesung herausgestellten und auch auf tropologischem Weg gefundenen Rechtfertigungslehre eine frühere Schicht unterscheiden müssen, in der der Grundgedanke der Rechtfertigungslehre — noch nicht sie selbst — durch die tropologische Exegese aus der Anschauung des Urbildes Christus abgeleitet wird.

Es ist die Menschwerdung Christi, die wie eine Kreuzigung Gottes vor der Kreuzigung Christi ist, auf die hier alles ankommt. Gottes Barmherzigkeit wird zunächst und vor allem in der Erniedrigung des menschwerdenden Logos sichtbar [20]). Der „Menschgewordene", das ist das Wunder, das Luther zuerst geschaut, gedacht und erlebt hat. Hier ist ihm das Gesetz, das Gottes Handeln abspiegelt, aufgegangen; hier sah er, daß „Gott größer ist als unser Herz" und erst recht größer ist als unser Denken: hier, im Menschgewordenen, fand er die Lösung, von der aus Gott, Welt und Menschenschicksal im Zusammenhang als verborgener Sinn geglaubt werden konnten.

Alle diese Gedanken sind — methodisch betrachtet — im Zug der tropologischen Auslegung der Psalmen nach der historischen Illusion und dem Urbild Christus gewonnen. Das klingt ziemlich selbstverständlich. Aber das hat doch eine merkwürdige Konsequenz: Luther fand den Grundgedanken seines „Zentraldogmas", seiner Lehre von der Rechtfertigung, als er die Psalmen auf ihren vierfachen Schriftsinn hin durcharbeitete. Man streitet heute oft darüber, wo, an welchem Psalm und wann, in welcher Zeit, Luther seine Rechtfertigungslehre aufgegangen sei [21]). Viel wichtiger scheint mir für die Frage nach dem „Anfang der Theologie Luthers" die inhaltliche Erkenntnis zu sein, daß das Grundschema der Rechtfertigungslehre Luthers sich notwendigerweise aus der tropologischen Exegese der auf Christus,

---

20) ‚Deus', id est tu pater ‚misereatur nostri', misericordiam suam mittet, quae Christi incarnatio est, ‚et benedicat nobis' multiplicando benedictione spirituali in Christo (W 3, 383).

21) Vgl. E. Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung (1929), S. 32 ff., 48 ff.; O. Scheel, Martin Luther, II 3. 4 (1930), S. 665 f., 571 ff.; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte IV, 1 [4] (1933) S. 69, 72.

und zwar auf den bestimmt und konkret gesehenen Christus, bezogenen Psalmen ergibt. Anders ausgedrückt: die Rechtfertigungslehre ist die tropologische, auf den Menschen bezogene Anwendung der Anschauung Luthers von Christus. Das ist der wirkliche, sachlich bedeutsame „Anfang der Theologie Luthers". Freilich, auch in der tropologischen Exegese steckt nicht bloß eine Methode, sondern auch eine Anschauung. Wenn das, was an Christus geschieht, auch von uns gilt, so liegt dahinter die Anschauung, daß Christus und wir eins sind, er das Haupt, wir die Glieder. Anders ausgedrückt, es ist die Vorstellung vom Corpus mysticum, welche die tropologische Deutung religiös ermöglicht. Erst dieser Gedanke vom mystischen Leib, d. h. von der Kirche im tiefsten Sinn, begründet die tropologische Exegese. Und man wird gut tun, sich daran zu erinnern, daß zu den Grundlagen der Lutherschen Rechtfertigungslehre hinter der tropologischen Exegese die Christusanschauung und die Vorstellung von der Kirche als dem Leib Christi gehören.

Wohl gemerkt, es handelt sich m. E. noch nicht um die voll ausgebildete Rechtfertigungslehre, in der Gericht und Spruch Gottes, die Imputation der Gerechtigkeit Christi und der Glaube die entscheidende Rolle spielen. Alle diese Momente sind zwar in der ersten Psalmenvorlesung, verwurzelt und zusammengeschlossen, bereits vorhanden; aber sie werden etwas wirklich Ganzes und Sicheres erst in der Vorlesung über den Römerbrief durch die Arbeit an paulinischen Gedanken und erst recht und völlig erst im Kampf um die Buße, der das Keimhafte zu entwickeln und das Zerstreute zusammenzuschauen genötigt hat.

So sehr das alles zuzugeben ist, so sehr ist es auf der anderen Seite nicht zu bestreiten, daß die Lehre von der Rechtfertigung eine Lebenswirklichkeit, eine Erfahrung, einen Glauben ausdrückt, der vor dieser Lehre als Lehre dagewesen ist. Es ist der Glaube an den paradoxen Sinn des Lebens, in dem unterdrückt und zugleich siegreich, sterbend und gleichzeitig lebendig Gottes Leben sich durchsetzt. In dem Wirrwarr und in der Ungerechtigkeit des Lebens, wo es dem Guten schlecht und dem Bösen gut geht, ist im Gegensatz, aber unwiderstehlich, Gott wirksam und

in allem scheinbaren Niederlegen der Sieger[22]). In dem Nein, das Gott über uns Sünder spricht, ist zugleich das Ja zu vernehmen, das er zu dem Zerbrochenen und Demütigen sagt, der Gottes Recht und Heiligkeit anerkennt[23]). Diese Einsicht, oder dieser Glaube Luthers, die ich als das Grundschema seiner Lehre von der Rechtfertigung bezeichnen möchte[24]), ist so umfassend wie möglich zu nehmen; die Frage, ob sie theologisch oder nicht theologisch zu verstehen sei, ist angesichts ihrer Groß-

22) Nulla tentatio omnis tentatio, nulla persecutio tota persecutio (W 3, 429); vgl. W 3, 433. — Quia tunc deus misericorditer flagellat, quando carnem castigat; sed severiter, quando carnem dimittit in desideriis suis et spiritum potius percutit (W 3, 472). — Si autem dominus magnificetur, necesse est ut ego parvificer et nihil fiam; et quo magis nihil fiam, eo magis magnus fio. Quia veritas magna est et magnificat. Unde sequitur mirabilis consequentia: Qui sese magnificat, parvificatur. Et qui sese parvificat, magnificatur. Quare, qui se humiliat, exaltabitur (W 3, 448). — Deus dat indifferenter bonis et malis bona et mala exteriora; simul eos affligit in unum et simul eis benefacit in unum, ut patet usque hodie, immo malis abundantius benefacit et bonos amplius affligit. Et hoc non inique, sed ut fides locum habeat (W 3, 477).

23) W 4, 245; W 3, 289 ff.

24) Elert spricht in Morphologie des Luthertums, I (1931) S. 15 ff. vom „Urerlebnis" Luthers, das er „unter dem Zorn Gottes" gemacht habe. Der Tod, die Bedrohung des Lebens, die Weltangst, die Unfreiheit des Willens, die Sünde — und das alles vor dem „Du sollst", in dem der fordernde göttliche Wille zu uns spricht — so etwa könnte man das „Urerlebnis" nach Elert charakterisieren. Ich halte die Sache selbst für richtig; freilich gefällt mir der Ausdruck „Erlebnis" nicht (vgl. die zutreffende und scharfe Kritik Iwands an der bisherigen Methode der Erforschung der „Anfänge der Theologie Luthers" a. a. O. S. 123 ff.). Im Grund wird der Werdegang Luthers immer noch zu sehr unter dem Schema der pietistischen „Bekehrung" gesehen. Was Elert als „Urerlebnis" bezeichnet, scheint mir in die Vorstellungen und Erlebnisse zu gehören, die dem gläubigen Katholiken eigneten, der den Gang mit Gott auf Leben und Tod wagte. Das gerade ist eines der großen Verdienste der Scheelschen Lutherbiographie, daß sie uns den Weg des katholischen Luther zum Evangelium in aller Nüchternheit und Unauffälligkeit nachgehen läßt. Auch darin gebe ich Scheel (II[4], 570, 3) recht, daß der Schlüssel zu Luthers Theologie nicht in den „Randbemerkungen", sondern in der ersten Psalmenvorlesung steckt. Hier aber sieht man, wie viel der „junge Luther" sozusagen schon „gewußt" hat, d. h. wie nahe er dem „alten Luther" steht. Sünde, Gerechtigkeit, accusatio sui, Glaube — alles ist hier schon vorhanden; aber das „Urerlebnis", das hinter diesen Dingen steht, kann nur entweder in dem von uns so genannten „Paradox" bestehen, oder vielleicht noch weiter zurück in der besonderen Schau des geglaubten Christus als unseres Urbildes. Das ist eine Folgerung, aber eine auf Grund der Quellen gezogene.

artigkeit und Weite einfach kümmerlich. Natürlich handelt es sich um Gott, aber zunächst nicht bloß um Gott in den Bezirken der Religion, sondern um den Gott, der das Leben selbst, das niemandem und niemals aufgeht, in seiner Art und Kraft meistert, und der dem verzweifelt Sinnlosen seinen Sinn gibt. Dieser Grundgedanke der Rechtfertigungslehre, daß Gott „e contrario" handelt und in der Zerstörung aufbaut, ist Luther zuerst auf dem Weg der an dem menschgewordenen Christus der Psalmen geübten tropologischen Auslegung aufgegangen.

Und damit ist, wie für die Rechtfertigungslehre, so für die Stellung Christi innerhalb der Theologie Luthers etwas Grundlegendes ausgesagt. An einem bestimmt gesehenen Christus hat er die Art des göttlichen Handelns erschaut, nach deren Paradoxe er in Zukunft alle seine Gedanken und Anschauungen, von der Rechtfertigung angefangen bis hin zu denen von der Ehe, geformt und gestellt hat. Christus ist unser Urbild und das Spiegelbild Gottes, in dem die Geheimnisse Gottes und unseres Lebens anschaulich werden[25]). Die zentrale Stellung Christi in der Theologie Luthers kann, wenn man dies erwägt, schwerlich bezweifelt werden. Diese Theologie ist also an Christus orientiert und ist von Christus ausgegangen. Denn Christus ist das Bild Gottes und der Offenbarer des Mysteriums; aber das ist nicht subordinatianisch gedacht, sondern in Christus und nur in ihm schauen wir Gottes Art und Herz. Christus ist eben der im Fleisch verhüllte und in diesem Sinn der offenbar gewordene Gott[26]). Das ist zunächst die Bedeutung Christi in der Theologie Luthers; auf dem formalen Weg der tropologischen Exegese hat die Christusanschauung dann den der Rechtfertigungslehre zugrunde liegenden Gedanken geprägt und gebildet.

Wenn man an die Augustinischen Anschauungsformen — Christus als sacramentum und als exemplum — denkt, so ist keine Frage, daß Luther in der ersten Psalmenvorlesung Christus vor

25) Quicquid de domino Jesu Christo in persona sua ad literam dicitur, hoc ipsum allegorice de ... ecclesia sibi in omnibus conformi debet intelligi. Idemque simul tropologice de quolibet spirituali et interiore homine (W 3, 13); vgl. W 3, 46.

26) Vgl. E. Seeberg, Luthers Theologie (1929) I, S. 142.

allem als „Sakrament" gefaßt hat[27]). Der symbolische Zug der Christologie herrscht hier vor[28]); und das ist verursacht nicht zuletzt durch die tropologische, allegorische und anagogische Auslegung. Und es ist nicht das, was man den „historischen" Christus nennt, das bei Luther hervortritt; ihm ist vielmehr der Christus des Dogmas, der Menschgewordene, Gestorbene und Auferstandene, der Ausgangspunkt und Ansatzpunkt des theologischen Denkens gewesen. Unter dem Gesichtspunkt des „Bildes" hat man vor allem Christus in der Auffassung des jungen Luther zu sehen. Er ist Urbild und Abbild zugleich, je nach dem, ob man ihn vom Standpunkt des Menschen oder Gottes her sieht. Abbild Gottes, der an ihm seine im Gegensatz schaffende Art offenbart hat; Urbild für uns, denn auch unser Weg geht in der Tiefe zur Höhe, und in der Erniedrigung erfahren wir die Begnadigung.

Schließlich muß noch eine letzte Frage erörtert werden. Ich habe früher[29]) darauf hingewiesen, daß der Begriff des „Deus absconditus" in der Psalmenvorlesung im Zusammenhang von Stellen auftaucht, an denen Luther den Areopagiten hoch lobt; und ich habe die Vermutung ausgesprochen, daß der im Gegensatz schaffende Gott, dessen Handeln im tiefen Sinn paradox ist, eine produktive Umdeutung des Gottesgedankens des Areopagiten sein könnte, von dem man nur negative Aussagen machen darf. Die Frage taucht jetzt noch einmal auf, und zwar in folgender Zuspitzung: Was ist das erste in der Theologie Luthers? Ist es die Grundlage der Rechtfertigungslehre — kurz gesagt, das „Paradoxe", wonach Gott so wunderbar mit seinen Heiligen „spielt", daß er sie sterben läßt, wenn er sie lebendig machen

27) Z. B. sacrificium iustitiae coram deo non potest esse nisi spirituale, rationale, vivum, quod est Christus in sacramento cum re sacramenti (i. e. ecclesia et seipso) (W 3, 38).

28) In fine synagogae venit Christus; sic in fine carnis oritur spiritus (W 4, 78). — Caro et sanguis numquam possent revelare hunc hominem esse deum verum, nisi spiritus prius revelaret et spiritui crederetur (W 4, 94). — Quarto etiam in sacramento altaris descendit. Ibi iterum coelos inclinari et captivare intellectum oportet, et sic potest ascendere in cognitione spirituali (W 3, 125). — Vgl. ferner Anm. 27.

29) E. Seeberg, a. a. O., S. 143 ff.; vgl. etwa W 3, 372 und 124.

will[30]) — oder ist es die originale Anschauung von Christus, an dessen Tod und Auferstehung Luther eben dies „Paradox" als Lebensgesetz für die Frommen in Geschichte und Gegenwart aufgegangen ist? So würde ich die Frage nach dem „Urerlebnis Luthers" formulieren. Darin liegt natürlich schon das Wissen um die Ungerechtigkeit des Lebens und um sein Verfallensein an den Tod, der der Sünde Sold ist, beschlossen. Sünde, Gericht und Tod sind Vorstellungen, in denen der gläubige Katholik lebt; erst ihre paradoxe Vertiefung und Zuspitzung im Zusammenhang mit den reformatorischen Erkenntnissen ist Luthers eigenes Werk. Und auf diese reformatorischen Einsichten und ihre Begründung kommt es ihm an. Man wird diese von uns gestellte Frage quellenmäßig klipp und klar nicht beantworten können; man ist auf mehr oder minder wahrscheinliche Postulate angewiesen, die freilich nur möglich sind zu erheben, wenn man sie vom relativ gesicherten Boden der Quellen aus geltend macht. Die Beantwortung unserer Frage aber wird sich erst aus der Erfassung des ganzen Zusammenhangs, in dem Christus bei Luther steht, ergeben, und auch dann nur in Annäherung. Aber das sei schon hier gesagt: Wenn man glaubt, daß Luther zuerst das „Paradox" womöglich in Anlehnung an die Umbildung des negativen Gottesgedankens erfahren hat, so bleibt zwar zuletzt der Gottesgedanke der Ausgangspunkt für Luthers Theologie; aber er rückt in beträchtliche Nähe zu philosophischen Überlegungen neuplatonischer Abkunft, wie sie namentlich der deutschen Mystik vertraut sind. Wenn man jedoch annimmt, daß das Ursprüngliche bei Luther die originale Anschauung des

30) Sic enim l u d i t hic sapientia dei . . . ab ipso enim expectant non ab homine . . Hunc ludum in ecclesia totum mysticat sapientia . . . (W 4, 191). — Zum Begriff beim alten Luther vergleiche W 42, 551. — Überhaupt hat der junge Luther schon die Gedanken und Formen, die sich beim alten Luther finden. Man vergleiche etwa die berühmten Stellen in den Abendmahlsvorschriften, in denen Luther die „Überwesentlichkeit" Gottes schildert (W 23, 135 und W 26, 339 f.) mit W 3, 407: Sunt enim multae differentiae rerum, et in his omnibus deus est super et subter, intra et extra, ante et retro. Ut mole est omni superior, inferior, interior, exterior, prior, posterior. Sic etiam vita qualibet et sensu et intellectu. Ad omnes enim omnium illorum differentias et limites deus adest et superest. Et in his omnibus stupendus, metuendus, terribilis et mirabilis, sc. in sanctis suis.

Christusdogmas gewesen ist, aus dem sich ihm dann unter den mäeutischen Hilfen der Exegese der Grundgedanke der Rechtfertigungslehre ergeben hat, so kann man sich dafür zunächst einmal auf die anschauliche Art Luthers zu denken berufen; ihm wird ja alles zum Bild[31]). Aber man muß dann auch grundsätzlich festhalten, daß der Christus des Glaubens als Urbild und Abbild der Quellpunkt der Theologie Luthers, besonders seiner Lehre von der Rechtfertigung, gewesen ist. Und auch von hier aus müßte die ursprüngliche Konzeption Luthers, eben jene Anschauung des geglaubten Christus, in die Nähe der Mystik, etwa von der Art Bernhards von Clairvaux, gerückt werden. Der Hinweis auf diese Beziehung besagt nichts gegen die Originalität der Lutherschen Schau.

Abgeschlossen am 15. VI. 34.

31) So ist myrs unmüglich, das ich nicht ynn meym hertzen solt bilde machen, denn ich wolle odder wolle nicht, wenn ich Christum hore, so entwirfft sich ynn meym hertzen eyns mans bilde, das am creutze henget, gleich als sich meyn andlitz naturlich entwirfft yns wasser, wenn ich dreyn sehe (W 18, 83).

Gottlieb Wernsdorf gegen Johann Olearius.

Von Theodor Wotschke,
Pratau, Bez. Halle.

Daß Johann Olearius 1689 als Rektor dem jungen Magister A. H. Francke in der „Lampe" die Fortsetzung seiner Collegia pietatis erlaubt, ja 1692 vom Landtage in Dresden in einem Briefe an Spener sich wider das in seiner Abwesenheit von seiner Fakultät erstattete Bedenken wider die Pietisterei erklärt hatte, hatte ihn in Wittenberg verdächtig gemacht, seine Haltung im terministischen Streite, da er zu Rechenberg wider Ittig stand, die Abneigung wider ihn vermehrt. Als er im November 1708 ein Programm *„De theologiae doctoris requisitis essentialibus"* erscheinen ließ und darin den pietistischen Satz, daß ein Gottloser nichts Rechtes lehren könne, vertrat, nahm Löscher, damals noch Professor der Leucorea, Anlaß, in einem Privatschreiben ihn darauf aufmerksam zu machen, daß seine These der Wirkungskraft des göttlichen Wortes Eintrag tue. In seiner Erwiderung hielt der Leipziger Professor seine These indessen fest[1]), bekundete seine von der Orthodoxie abweichende Ansicht auch in dem Weihnachtsprogramm 1708 *„de incarnatione Christi"* wie in dem Pfingstprogramm 1709 *„de illuminatione"* und in verschiedenen weiteren Briefen an Löscher. Da hielt Wernsdorf am 1. August 1709 die erste[2]) seiner drei Disputationen *„de*

1) Leipzig, den 14. Mai 1709: Magister Hercklitz an Löscher, da er ihm eine kleine Schrift seiner Feder übersendet: „H. Olearius als Dekan hat unterschiedene Stellen wider die Pietisten teils herausgetan, teils abgeändert. Besonders hat ihm der Bogen K sehr mißfallen, auf welchem er S. 71 ein Zitat aus H. Schelwigs *Synopsi de illuminatione irregenitorum* ausgestrichen und am Rande bemerkt: ‚Diese Worte können wir zu Leipzig nicht passieren lassen'."

2) Am 5. August sandte Wernsdorf ein Exemplar seiner Disputation Löscher und bemerkte hierbei: „Zu meiner Disputation erschien zwar der H. Prorektor (Jurist Georg Beyer) vor- und nachmittags, entschuldigte sich aber das erstemal wegen der Opposition und machte ein bloßes Kompliment, des Nachmittags stellte er sich aber wieder ein und ventilierte die Kontroversie mit *D.* Oleario, wobei mirs vorkam, als ob ihm die Argumente entweder von H. *D.* Gribner oder einem anderen suppeditiert worden. Doch wars mir insoweit lieb, daß ich

gratia spiritus s. docente". In ihr behandelte er die ganze Lehre und Kontroverse von der Erleuchtung und der Kraft des göttlichen Wortes, nannte als seine Gegner nur den Stargarder Wilhelm Zierold und den hallischen Joachim Lange, bekämpfte doch aber, ohne ihn mit Namen zu nennen, auch Johann Olearius, der sich zu diesen beiden Wortführern des Pietismus gesellt hatte. Darauf veröffentlichte Olearius unter dem Titel „*Loescheri epistolae de theologia et illuminatione impiorum necnon de veritate carnis Christi cum responsoriis d. Johannis Olearii*" seinen Briefwechsel mit Löscher, der inzwischen als Superintendent und Oberkonsistorialrat nach Dresden gegangen war, antwortete in einem Anhange auch Wernsdorf. Hiermit war der Zwiespalt [3]), in dem Lehrer der beiden sächsischen Schwesteruniversitäten zueinander standen, vor aller Welt dargelegt.

So groß die Freude in pietistischen Kreisen war [4]), daß ein Leipziger Professor eine ihrer Zentrallehren sich zu eigen ge-

---

Gelegenheit hatte, die Reinheit meines Absehens und die Verfänglichkeit der entgegengesetzten Hypothesen vorzustellen, auch wegen eines und anderen mich weitläufig zu erklären. Wurde sonst beim Akt bis abends halb neun Uhr aufgehalten, und also die Materie ziemlich untersucht *auditorio non infrequenti.* Sollte mein H. Gevatter bei itzigen vielen Arbeiten sich so viel Zeit nehmen können, sie mit Fleiß durchzusehen, wollte mir Dero akkurates Urteil davon ausgebeten haben und zwar *paulo rigidius,* weil es vielleicht zur Kontradiktion kommen dürfte, und da heißts dann, *tela praevisa minus nocent.*"

3) Da im Sommer 1709 durch Löschers Fortgang und Neumanns Tod zwei theologische Professuren an der Leucorea erledigt waren, fürchtete Wernsdorf, daß man Leipziger herüberziehen möchte. „Also habe alles, so viel mir möglich, von mir abgelehnt in Betrachtung, daß wir bisher mit den Leipzigern nicht eben zum besten gefahren sind. Und da sie ohnedies nicht wissen, wie sie die Wittenberger rude und verächtlich genug traktieren sollen, mögen sie nur bleiben, wo sie sind." „Die Leipziger sind allemal wider uns gewesen, und jetzo suchen sie uns auf diese Weise zu ruinieren." Wernsdorf unter dem 12. Dez. 1709: „Das Jubiläum zu Leipzig ist nicht zum besten abgelaufen. Freue mich aber, daß von Wittenberger Studiosis, die wirklich hier studieren, niemand beteiligt ist, als der heillose Mann, der im vergangenen Sommer auch hiesigen Orts einen Auflauf erreget. *Genere tamen est Lipsiensis.*" Doch Gießen, den 1. Mai 1710, May an Breckling: „In Leipzig sollen die fremden Studiosi von Jena, Halle und Wittenberg auf dem Jubiläo fast in allen Häusern die Fenster eingeworfen und bestialisch sich aufgeführt haben."

4) Wernsdorf: „Von Stargard ist mir berichtet worden, daß *D.* Zierold *programma Olearii pentecostale* habe in etlichen hundert Exemplaren nachdrucken lassen und sich mit der Leipziger Konsens sehr breit mache, auch dadurch viele nach sich ziehe."

macht hatte, so groß war auch der Ärger und Verdruß bei den Orthodoxen. Unmittelbar nach Eingang der Veröffentlichung des Olearius schrieb Wernsdorf seinem Freunde Löscher unter dem 7. Oktober 1709:

„Ich habe mich sehr über des Mannes Heftigkeit und Vehemenz geärgert. Wie schändlich mißbraucht er die Hl. Schrift, wie verdreht er die Stellen der Konkordienformel, wie schnöde und verächtlich traktiert er die, so Gott ihm als *superiores* angewiesen hat? Sollte da Segen zu hoffen sein? Ego non puto. Der alte Duckmäuser ist wert, daß man ihn vor allen Dingen strafe. Meinen Teil habe ich auch mitbekommen. Er soll aber vor Antwort nicht zu sorgen haben. Allem Ansehen will sich der Mann seinem *foro* und *magistratui ordinario* entziehen. Ich gedenke ihn aber *coram facie ecclesiae* so abzumalen, *ut sui etiam consilii deinceps poeniteat.*"

Und vierzehn Tage später:

„Olearius hat sich in seiner Schrift so vergangen, daß ers weder vor Gott noch vor der Welt verantworten kann. Soll ein *inferior* seinem *superior* so begegnen? Dem Manne sollte man das vierte Gebot erst erklären. Wenn das Mode werden will, so mögen sie droben in allen Collegiis zusehen, wo ihr Respekt bleiben wird. Dem H. Oberhofprediger sollte man mit der Zeit ebenso begegnen wollen, *de quo fideliter eum monebis.* Das ist noch nie erhört, daß man einem Oberkonsistorialrat so begegnet, wie der alte Duckmäuser getan hat. Quod *ad me attinet, ego quidem numine propitio ita depictum hominem dabo, ut sui eum consilii poeniteat.* Er soll tausendmal wünschen, er hätte mich zufrieden gelassen. *Habeo enim ante me iustissimam causam, quam toti ecclesiae iudicio relinquam.*"

Den Tag darauf drückt ihm der Gegensatz zu Olearius von neuem die Feder in die Hand:

„Das beste würde nach meiner Ansicht sein, wenn Ew. Magnif. Ihre Hypothesen kurz und kräftig verteidigten und darüber von den übrigen Herren Kirchenräten judizieren ließen. Es muß ja gleichwohl einmal zum Ausspruch kommen. Und wie es unleugbar ist, daß der alte Duckmäuser als ein Subalterner *contra quartum praeceptum* gar sehr gesündigt hat, also könnte er entweder zur öffentlichen Deprekation angehalten oder doch mit einem öffentlichen und scharfen Verweise, hinfüro seine Vorgesetzten bescheidener zu traktieren, angehalten werden. Wenn solch hartes Begegnen ungeahndet hingehen sollte, so weiß ich nicht, was endlich daraus werden wollte. Für meine Person werde ich ihm glimpflich, allein nachdrücklich antworten und es ebenfalls *totius ecclesiae iudicio* überlassen."

Er tat dies in seiner Disputation „*De communione fidelium cum deo et inter sese*". Da er sie Löscher am 28. Oktober zusandte, bemerkt er:

„Die *flosculos Olearii, quod Christus in nobis moriatur*, habe ich in ihr etwas beleuchtet und kurz gesagt, daß Ew. Magnif. ihn deswegen recht und billig erinnert. Bitte mir besonders Dero Urteil darüber aus,

auch was Dero Herren Kollegen Ansicht sein möchte. *Abstinui ab omni acerbitate. Dedi tamen operam, ut dissensus nostri fundamenta ostenderem in scripturis et fidei analogia. Meo iudicio non minus necessarium esset illos improbare flosculos, quam necesse est, ut iustificatio et unio mystica non confundatur. Saepe demiror insidias, quibus satanas nunc caput de iustificatione petit,* und darunter gehören diese Blütchen auch. Doch sorge ich, ich werde droben damit anstoßen. *Sunt enim recentes in collegio, qui toti sunt Lipsienses.* Daß es mit Ihrer Olearischen Sache nicht nach Wunsch gehet, wundert mich nicht wenig, *cum sit causa manifeste iusta.*"

Das Oberkonsistorium und vor allem der Geheime Rat in Dresden war aber anderer Ansicht und lehnte den Antrag Löschers auf Rektifizierung des Leipziger Professors ab. Wernsdorf beschloß deshalb, in einer zweiten Disputation anläßlich der Promotion des Tennstädter Inspektors Ernesti mit ihm abzurechnen, war nur in Sorge, ob er offen Olearius angreifen dürfe bei dem Wohlwollen, das dieser im Oberkonsistorium genoß. Unter dem 21. Januar des folgenden Jahres fragte er deshalb bei seinem Freunde in Dresden an:

„Der H. Inspektor Ernesti hat sich *ad licentiam* gemeldet, *qua occasione* auch meine *vindicias contra Olearium* schreiben werde und zwar *per thesin* und *antithesin.* Möchte wohl wissen, ob ich ihn bei itzigen Konjunkturen auch nennen dürfte. Wills die Zeit zulassen, *theses prius in manuscripto tecum communicabo.* Übrigens wollte fast aus einem und anderem Ausdruck des Buddeus urteilen, als werde er von Leipzig aus gegen Ew. Magnif. angespornet, indem er sich auf die alten *praeclarissima merita Olearii* mehr als einmal beruft."

Und vierzehn Tage später meldet er:

„H. *D.* Olearius werde mit nächstem angreifen, jedoch *suppresso nomine* und, soviel sichs tun lassen will, *modeste.* Wollte ichs gleich auf die vorgesehene Visitation zu Leipzig ankommen lassen, was habe ich daher für eine Reparation *famae* zu gewarten, da mich doch einmal der Mann so schändlich durchgezogen hat? Hätte sich der Hof erboten, mir Genugtuung zu schaffen, so wollte ichs gern darauf haben ankommen lassen. So aber muß ich zusehen, daß ich mit der Wahrheit auch meinen ehrlichen Namen rette. Will er gleich nunmehr *illuminationem impiorum paedagogicam* statuieren, so ists doch schlimm genug, daß, indem er sie *paedagogicam* nennet, er sie zugleich *pro mere naturali* ausgibt, zumal er ohnedies leugnet, *eandem esse veram. In summa,* der Mann ist und bleibt ein Duckmäuser, der es mit unserer Kirche nicht gut meinet und mit Lange, Zierold und anderen unter einer Decke lieget. Unsere eigene Theologie nennt er nur Tradition, fast wie Arnold die Symbole *traditiones humanas.* Bei der Disputation werde insonderheit ausmachen, *quod neget omnem gratiam spiritus sancti assistentem,* eben wie Lange, der sagt, *esse quadragenarium distinctionem,* die R. Reinhard zuerst fingiert habe. So dreist sind die Buben! Die

Distinktion steht bei Clüver[5]) zur Apokalypse, Hülsemann, Höpfner, Carpzov und anderen, die vor beinahe hundert Jahren geschrieben haben. Noch muß sie erst vor vierzig Jahren erdacht sein. Wüßten mir aber Ew. Magnif. noch ältere Theologen anzuweisen, würden Sie mich sehr verpflichten."

Löschers Mitteilung, daß die führenden Männer in Dresden ein neues Auftreten Wernsdorfs gegen Olearius nicht gern sehen würden, den Zwist zwischen Leipzig und Wittenberg beigelegt wissen wollten, konnte Wernsdorf nicht zurückhalten. „Wie hat mich der Mann behandelt! Kein Bube oder Schulknabe kann schimpflicher angelassen werden! Nun habe ich noch nicht gelesen, daß man mir droben in Dresden Genugtuung verschaffen oder Olearius anhalten wolle, daß er öffentlich depreziere. Ich muß sehen, wie ich meine Existimation selbst rette. Ich will an den H. Hofprediger und an Seine Exzellenz den Kanzler schreiben. Die dritte Disputation soll auch bald folgen nebst einer *prosphonesi ad theologos Germaniae,* und damit will ich aufhören und weiter in dieser Sache die Feder nicht ansetzen. Hoffe, man werde mir iustam defensionem nicht versagen. Daß wir zu Wittenberg von den Leipzigern uns sollen Ohrfeigen geben lassen und keine Genugtuung *a magistratu* bekommen, auch selbst kein Wort sagen dürfen, das soll man einem ehrlichen Manne und Theologen nicht zumuten."

In Dresden war man im Oberkonsistorium und im Geheimen Rat über die beiden Disputationen, die Wernsdorf nun am 20. Februar und 7. März hielt[6]), recht aufgebracht. Man wollte Ruhe im Lande haben. Ein Verstoß des Wittenberger Professors gegen eine Verfügung steigerte noch den Unwillen und ließ

5) Joh. Clüver (1593—1633), 1622 Pastor in Marne, dann Professor in Sora, 1630 Pastor in Meldorp.

6) Wernsdorf unter dem 16. März: „Ich will meine Verantwortung so abfassen, daß meine Feinde im Geheimen und Kirchenrate darüber zuschanden werden sollen. Ich habe mich in dieser Sache wohl hundertmal vor Gott geprüft, ob ich Oleario zuviel täte, mich aber von der Wahrheit dessen, was ich geschrieben habe, überzeugt und will darauf leben und sterben. Habe auch Gottes reiche Gnade und Segen bei beiden Disputationen sowohl *qua elaborationem* als *ventilationem* gespürt. Wie ich denn beidemal bis des Abends nach acht Uhr frequentissimo auditorio mit der größten contenance, ohne des D. Olearii dabei gedacht zu haben, von der Sache gehandelt."

Schritte wider ihn erwägen. Da Löscher seinen Freund davon in Kenntnis setzte, sehen wir ihn am 22. März etwas kleinlaut:

„Ich glaube selbst, daß man bei itziger Anwesenheit in Leipzig nicht viel Gutes für mich kochen wird, sonderlich nachdem sowohl in dasiger Stadt als auch in Jena und anderen Orten bereits verbreitet worden, man werde mir die Suspension vom Amte ankündigen oder doch wenigstens eine Strafe von 40 T. und mehr auflegen, wie mir H. *D.* Förtsch geschrieben hat mit dem Beifügen, es sei von Dresden und Leipzig geschrieben worden. Ew. Magnif. können leicht denken, wie michs kränkt, daß ich *ob tantillum errorem,* indem ich ja weiter nicht gesündigt, als daß ich den allergnädigsten Befehl unrecht verstanden, so gar viel leiden soll. Und kann ich wohl sagen, daß mir kaum die heillose Präcedenzsache so viel Verdruß gemacht hat als diese. Sie haben mir nun aber guten Teils in Dero Briefe den Schlüssel dazu gegeben, woher alles rühre, weil nämlich ein hoher Minister mit den Olearischen Prinzipien selbst eingenommen ist. Daher kommts, *quod, quae in Olearium dixi, in se scripta putat. Quis autem ista potuit subodorari?* Dem H. Kanzler von Friesen habe dieser Tage alles im geheimen berichtet und um Schutz gebeten, auch mich über Parteilichkeit beklagt. Hoffe, er solle das Seinige schon tun. Wollte man so offenbarlich unrecht mit mir verfahren, *consilium ex tempore capturus essem.* Es will doch ein jeder ehrliche Mann noch *honeste* traktiert werden. Dem H. Oberhofprediger will ich ja wohl alles Gute zutrauen, auch in meiner Sache. Allein die Wahrheit zu sagen, hat er sie dadurch nicht etwa verderben helfen, indem er bei Gastereien und öffentlich bezeuget, er sei damit nicht zufrieden, wodurch er die hohen Minister in ihren Präjudizien nur mehr gestärkt. *Ita vero non procedebat Carpzovius.* Wenngleich H. *D.* Neumann und sonst jemand in *elencho antipietistico* etwas gewaget, was ihm mißfiel, *semper tamen excusabat et defendebat apud aulicos.* Schrieb aber indessen privatim und erinnerte, was zu erinnern stand. Damit wurden wir bei Ehren erhalten und durch die Politiker nicht eingedrängt, daß wir was Großes verbrochen hätten. Ich weiß ja aus des sel. Carpzov Munde, daß in *causis religionis praestantibus* der H. Oberhofprediger die Berichte an das Geheime Consilium machen muß. Jener hat sich auch das Recht niemals nehmen lassen, viel weniger dessen geweigert. Vielmehr bediente er sich dieser Gelegenheit, uns allezeit die Brücke niederzutreten und die hohen Minister auf bessere Gedanken zu bringen. Itzo aber wissen Sie selbst, was in meiner Sache passiert ist, da man sich ja mit Fleiß seines Rechtes begeben hat, nur damit man weiter keine Mühe haben oder die Leipziger nicht kränken dürfe. So machte es Carpzov nicht, *qui nullas unquam pro theologia molestias recusavit* [7]). Hätten Ew. Magnif. nicht das Bewußte

7) Auch sonst äußerte sich Wernsdorf gegen den Oberhofprediger Pipping. Unter dem 3. April 1710 z. B.: „Ich weiß aus eines redlichen Mannes Briefe, ob auch Ew. Magnif. mir nichts schreiben, daß der H. Hofprediger das Obstat bisher fleißig gehalten, auch wohl bei hohen Ministern, da er von rechtswegen mein Wort hätte reden sollen, so mich gewiß intim affligiert. Da der liebe sel. H. *D.* Carpzov noch lebte, nahm ich mir die Freiheit, zuweilen dieses oder jenes offenherzig vorzustellen, versichere aber, daß ich fast niemals *amiciores responsorias* als auf dergleichen Vorstellungen erhalten habe. Sein Herr Successor aber scheint ganz anders gesinnt zu sein. *An ecclesiae et religionis commodo,* das wird sich ausweisen."

bei der Sache getan, wofür ich Ihnen Gottes Belohnung nochmals anwünsche, würde ich noch übler gefahren sein. Ein hoher Minister hat an H. *D.* Feustking geschrieben, wir sollten den Elenchus so treiben, daß *pontificii et reformati* mit uns könnten zufrieden sein. Das heißt die Hunde fernhalten, daß sie den Wölfen nicht wehe tun können. In Leipzig wirds, so viel ich merke, alle Tage ärger."

Acht Tage später hören wir ihn:

„Mich verlangt fast sehr nach dem Ausschlag meiner Sache, sonderlich nachdem ich sehe, daß sich meine Feinde über die Inhibition der letzten Disputation freuen und es mit Lange[8]) zu Halle für einen in der Geburt erstickten *foetum* ausgeben. Dieses bösen Mannes liederliches Geschmiere nebst den Briefen wider Fecht[9]) und Förtsch werden Ew. Magnif. vielleicht schon gesehen haben. Ich stehe fast an, mit dem Monstro mich einzulassen, sondern war sonst willens, ihm in einer Epistel, wie ers gemacht hat, den Kopf zu waschen, daß er vor aller Welt sollte prostituiert sein. Es wollen ohnedies die, so ihn gründlich kennen, versichern, daß ihm kein größerer Tort widerfahren könne, als wenn man auf seinen Antibarbarus keine Reflexion mache. Denn damit brüste er sich so viel, als wäre es ein Buch, *qui refutari non possit.* Deswegen verweise er auch jeden dahin, nur damit er hierdurch *per refutationem multorum* inclarescieren möge. Wo ihm aber diese Gedanken fehlschlügen, tät es ihm so weh, *ut nil supra.* Jedoch daß dann und wann eine Stelle draus angegriffen werde, ist gut. Denn dadurch verliert auch der ganze Plunder seinen Kredit und kann so großen Schaden nicht tun."

Löschers Bemühungen glückte es, eine Maßregelung von Wernsdorf abzuwenden. Deshalb ist dieser unter dem 29. April auch voll Dankes:

„Ew. Magnif. haben sich bisher meiner Sache mit solchem Ernste und Nachdruck angenommen, daß ich eine immerwährende Erkenntlichkeit verspreche, die Vergeltung freilich dem großen Gott selbst überlassen muß. Wie man beim Geh. Consilio mit mir umzugehen vorhabens gewesen, werden Sie von dem H. Präsidenten erfahren haben. Meines Orts bin darüber fast untröstlich gewesen, und kann Ew. Magnif. nicht genugsam danken, daß Sie mir nunmehr einigen Trost gegeben, die Sache wolle noch gut werden. Man hätte es kaum glauben sollen, daß man einem ehrlichen Manne, der zumal auf einer Uni-

8) Lange: *Dissertatio elenchtica contra G. Wernsdorfii tres dissertationes.* Wernsdorf: „Langes Scharteke stand auch in den hallischen Avisen mit Ausdrückung meines Namens, damit meine vermeinte Beschimpfung um so größer sein möge. Ob ich mich deswegen an den Hof wenden soll, dessen habe ich fast einiges Bedenken. Es heißt zwar, der Elenchus soll uns frei gelassen sein. Wenn wir aber wie die Nürnberger erst fragen, ob wir losschießen dürfen, wo ist da Freiheit?"

9) Wernsdorf unter dem 22. März 1710: „H. *D.* Fecht liegt danieder, doch ohne Gefahr. *Negat se responsurum esse Langio. Solere enim se disputare cum homine, non cum bestia,* wie er schreibt. Wobei ich ebenfalls bleibe. Der böse Mensch ist nicht wert, daß man mit ihm zu tun habe."

versität und in einem angesehenen Amte steht, ob *tantilli momenti culpam* wie einen Malefikanten sollte haben traktieren wollen. Allein wer heutigen Tages die Macht hat, der macht einen Staat daraus, daß er Diener Gottes) kränken kann. Wo es nicht zu viel ist, möchte ich wohl *sub rosa* Nachricht haben, wer den Bericht an das Geh. Consilium abgefaßt habe, weil ich höre, daß es ein Politiker gewesen. Vor fünf Tagen ist H. *D.* Börner in Leipzig Rektor geworden, und da kann ich nunmehr den Zusammenhang von verschiedenen Dingen finden. Vielleicht hat man auch von hier aus Öl ins Feuer gegossen [10]), weil ich sonst nicht fassen kann, warum man im Geh. Consilio sonderlich bei der Familie Z(ech) gar so übel auf mich zu sprechen ist. Von Leipzig habe auch die Nachricht, daß Olearius sich verantworten wolle. Bitte sehr, dahin zu wirken, daß ihm entweder, wenn ich schweigen soll, das Schreiben auch verboten werde oder mir auch die Freiheit gelassen werde, die letzte Disputation nebst einer *prosphonesi ad theologos Germaniae* drucken zu lassen."

Auch in weiteren Schreiben ist Wernsdorf voll Verdruß über die erfahrene Kränkung, voll Ärger über die gleichgültige Haltung des Oberhofpredigers Pipping, voll Dank für das erfolgreiche Eintreten des Freundes, daneben voll Sorge, daß die Veröffentlichung, die dieser nun wider Olearius plante, ihm böse Mißhelligkeiten bringen könnte:

„Wünsche, daß Gott diese und alle andere hohe Güte selbst ersetzen wolle. Es ist leider dahin kommen, daß man alle und jede *controversias en bagatell* traktiert und es vor Zanksucht ausgeben will, wenn wider falsche Lehre was erinnert wird. Und zwar wenns die Herren Politici allein so machten, *facile ferremus.* So aber, da es die, so vermöge ihres Standes und Amtes es besser wissen sollten, ebenermaßen tun, was will man da vor Beistand erwarten! Ich erinnere mich, daß ὁ δεῖνα vorm Jahr beim *colloquio,* wenn ihm *quoad controversias* ein und anderes remonstriert wurde, zwar die Schultern zog und dazu lächelte, übrigens aber die Sache niemals vor erheblich oder gar *magni momenti* ansehen wollte. Man bedenke nur, was in *causa ministerialistica* und sonst vor Irrungen drüben sind eingebrockt worden. Rechenberg [11]) und andere

10) Wernsdorf denkt an seinen Kollegen Chladni, vordem Hauslehrer bei dem Grafen Zech.

11) Wernsdorf unter dem 2. Nov. 1711: „H. D. Rechenberg zu Leipzig hat des sel. Hannecken *de iure principis aggratiandi* mit einem gar pikierten Urteil wieder auflegen lassen. Ew. Magnif. werden schon merken, wohin es ziele *et quod per soceri latus ipse petat.* Gleichwohl will mich nicht gern deswegen mit ihm einlassen, weil uns erstens *spes quaedam redintegrandae concordiae* vorhanden, auch selbst mit Hannecken hierin nicht übereinstimme. Möchte aber wohl Ew. Magnif. hochweise Gedanken wissen, obs nicht ratsam wäre, bloß um Konfiskation des Werkchens anzusuchen mit Vorstellung, daß es zu weiter nichts als neuen Weitläufigkeiten diene. Man hat bisher versucht, Wittenberg und Leipzig zu vereinigen, allein dergleichen Attentate sind gewiß keine dazu dienenden Mittel. Wenn wir hiesigen Ortes hinterher wären und weil Rechenberg bei jeder Gelegenheit seinen tenuem praeceptorem zu inkrustieren sucht, denselben auch wieder hervor-

sind und bleiben *hoc non obstante* dennoch die besten Leute, und wir zu Wittenberg heißen Stänker, Zänker, Ketzermacher. Ich besorge daher so viel Böses, daß ichs vielfach Gott mit heißen Tränen klage. Sollte es, *quod deus avertat*, zu einer Cribration kommen, da würde man sehen, was vor Leute wir gehabt haben. H. D. Berger hat gestern sehr höflich geschrieben und mich fast zu trösten versucht, glaube also, er werde noch wohl zu gewinnen sein, wenn ὁ δεῖνα assistieren würde. Allein es hat mir ein redlicher Mann geschrieben, daß niemand übler auf mich zu sprechen gewesen und meine *contumaciam* improbiert, als der, so seines Amtes halber ein Wort reden sollen, und ists endlich dahin kommen, daß der große Minister sich selbst meiner annehmen müssen. So gehets, muß aber tun, als ob ichs nicht wüßte. Ew. Magnif. schreiben, daß Sie diese Messe mit einem Prodromus gegen Olearium herausrücken wollen. An sich kann ichs nicht improbieren, obs aber bei itzigen Konjunkturen ratsam sei, daran muß ich fast zweifeln. Ach, ich bitte Sie, so sehr ich kann, nehmen Sie sich ja wohl in acht. Ich weiß, wie mir mit einem gewissen Kommissionsrate ist gedroht worden, und ich merke, daß man beginnen will, ehrliche, rechtschaffene Theologen fast despotisch zu traktieren. Sehen Sie doch um Gottes willen zu, daß Sie nicht darüber sich ein fast allzuhartes Traktament zuziehen. H. D. Berger schreibt, es sei ein gewisser Vergleich zwischen Ew. Magnif. und dem Oleario aufm Tapet. Wie wäre es denn, wenn Sie sich ihn zu erwarten gefallen ließen? Wenn sich nur der Mann sr erklären wollte, daß man könnte zufrieden sein, müßte man endlich was über sich ergehen lassen. Den Anfang meiner dritten Disputation habe gänzlich gestrichen. Der Respondent geht auch binnen acht Tagen fort. Mit Lange mich einzulassen, trage fast Bedenken, und wenn ichs täte, sollte mans doch nicht dahin ziehen, als wollte auch mit Oleario verfahren. Wenigstens muß ich erwarten, wie es im Geheimen Consilio laufen wird. Adjunkt Ferber hat am Sonnabend wider Lange disputiert, hat aber die Sache so gefaßt, daß ich sorge, H. Schröer werde wegen der Zensur und vielleicht anderes mehr Ungelegenheit davon haben. Sogar bloße *narrationes* von den Leipzigern hat er als untrügliche Dinge ausgegeben und *stylo mordaci* durchgenommen, andere Passagen zu geschweigen."

Da der Geheime Rat schließlich nichts gegen Wernsdorf verfügte, Olearius auch die geplante Entgegnung untersagte[12]),

---

suchten, dann würde der ehemalige Streit wieder aufleben und neue Unruhe entstehen. Warum wollen sie aber das nicht ruhen und an seinen Ort gestellt sein lassen, was vorlängst mit dem sel. Manne begraben worden ist?" Unter dem 20. September 1714: „Wegen Rechenbergs Programm wird heute unsere Denuntiation hineingehen. Ich habe vieles erinnert. Alles habe nicht so, wie ich gern gesehen, einrichten können. H. D. Schröer schreibt gern *paragraphice* und *aphoristice*, so bei Hofe nicht allemal angenehm ist. Doch denke, es soll sich lesen lassen. Wegen D. Förtsch werde Ihrem Rate folgen."

12) Wernsdorf unter dem 8. Mai 1710: „Wenn D. Olearius seine vermeinte Antwort zu drucken erlaubt werden sollte, würde mir dadurch von neuem Weh geschehen, indem ja Lange bereits an seiner statt und, wie man sagen will, auf sein Anstiften in einer schändlichen Schrift mich sowohl als H. D. Fecht arg herangenommen hat. Wenn dem

war der Zwischenfall bald beigelegt. Der Gegensatz zwischen der Wittenberger und Leipziger Fakultät und zwischen Löscher und dieser blieb aber bestehen [13]), dazu war das Vertrauen, das die orthodoxen Kreise in ganz Deutschland [14]) bisher auf Kursachsen gesetzt hatten, stark erschüttert. Schon jetzt galt

---

Mann aller Unfug verstattet, mir hingegen alle Verteidigung verboten werden sollte, möchte sich wohl anderswo jemand von meinen guten Freunden finden, der für mich schriebe und sagte, was zu sagen sein würde."

13) Wernsdorf unter dem 2. Juni 1710: „Meines Orts bin durch Gottes Gnade *ad carceres, vincula et exilium* bereit. Tröste mich eines guten Gewissens und daß ich weder was Ungeschicktes noch Strafbares getan. Will Gott was Unverdientes mir zur Züchtigung über mich verhängen, muß ichs mit Geduld tragen. Ich bedaure nur hierbei, daß man durch eben dieses geschwinde Verfahren wider mich bei den Auswärtigen den bisher entstandenen Verdacht, als ob man in Sachsen nicht nur lau, sondern gar kalt worden und keinen Elenchum mehr leiden wolle, merklich vermehrt hat. Ich habe mich geschämt, gegen Auswärtige in Briefen davon das Geringste zu gedenken. Allein ich weiß nicht, ob die Leipziger mit ihrem frühzeitigen Jubilieren oder andere, gegen die sie sich etwa *male animati* so herausgelassen, es verbreitet haben, als ob ich mit einer Geldstrafe oder gar Suspension angeschmiert werden sollte. Die Rostocker und andere haben mir schon deswegen kondoliert und eine gar sonderbare Kompassion bezeuget. Möchte also wünschen, man hätte im Geheimen Rat kein so großes Lärmen aus einer Kleinigkeit gemacht. Wenn die Auswärtigen von dergleichen Dingen und Verfahren hören, machen sie aus einem *medio et tenui exemplo* eine ganze Induktion und so viele *conclusiones*, die uns heute oder morgen wenigstens an guter Opinion, Zuversicht, Affektion gegen unseren Hof und Akademie in Religionssachen einen empfindlichen Stoß geben können. *Sed haec tibi uni et soli.* H. D. Pipping und H. D. Berger werden wohl das ihrige bei dem vorhabenden Vergleiche tun. Ich zweifle aber an einem glücklichen Erfolge. Solange Olearius einen mächtigen Aktor im Geheimen Rat weiß, wird er keine Remonstration annehmen."

14) Wernsdorf unter dem 20. Juli 1710 an Löscher: „Neulich sondierte bei H. D. Berger, wessen sich Olearius gegen ihn erklärt, er wies mich aber an Ew. Magnif. Glaube die Erklärung wird hingehen. Vor meine Person muß von ihm und seinem Sohne viel ertragen. Wenn jemand von meinen Hörern herüberkommt, so stößt sonderlich der Sohn solche Injurien aus, die fast unleidlich sind. Aber wem soll ich sie klagen? Man hat diesfalls genug denunziert, *quid profuit utrique nostrum?* Der junge Olearius hat gegen H. M. Fischer ausdrücklich gesagt, er bedaure, daß die *studiosi de notitia hominis impii* so übel in Wittenberg angeführt werden. Lange zu Halle habe es *multis rationibus* erwiesen, *quod eadem sit vera* und die ganze *analogia fidei in homine impio* sei ein *merum naturae opus*, wie er *itidem literis et syllabis* gesprochen. Ist das nicht schändlich! Gleichwohl darf und soll niemand steuern! Dem Kirchenrate sind die Hände gebunden, und das Geh. Consilium ist präokkupiert. Das wissen die Frömmichen zu Leipzig wohl. Darauf sind sie so trotzig."

Wernsdorf vielen seiner Freunde als Märtyrer [15]). Noch eins. In einem Streite mit dem jüngeren Joh. Olearius fand die Kontroverse mit seinem Vater ihre Fortsetzung. Unter dem 1. Juni 1713 läßt sich der Wittenberger Professor seinem Dresdener Freunde gegenüber vernehmen:

„Ew. Magnif. werden bereits gesehen haben, was D. Olearius jun. zu Leipzig meinen *vindiciis orationis dominicae* in seinen *observationibus ad N. T.* opponiert hat. Da wir uns deswegen nun bereits 1709 collegialiter über H. Olearius beschwert und um Wandlung gebeten, so bekenne ich, daß ich mich dessen nicht versehen. Lerne aber hieraus, daß die Leipziger vielleicht schon wissen, was sie im Geh. Rat vor Rückhalt haben, und also alles frei dürfen wagen. Mir ist nun hierin unter der Hand der Rat gegeben worden, ich sollte mich dieserwegen bei dem Oberkirchenrate beschweren, der wolle alles redressieren. Aber 1. dieses ist schon vor fünf Jahren geschehen, und da man gehoffet, Olearius würde von dergleichen ärgerlichen und z. T. gefährlichen Meinungen absehen müssen, kommt er nun mit einer ordentlichen Apologie zum Vorschein. Was hilft denn nun unsere Vorstellung? Ja was hilft eines hochlöblichen Oberkonsistoriums Inhibition und Verweis? 2. Steht dahin, wie säuberlich man mit diesem Knaben verfahren werde. Gesetzt aber, daß er eine derbe Reprimande bekäme, was wäre der Wahrheit und mir, dem Verteidiger der Wahrheit, damit gedienet? Seine Schrift ist einmal publice, folglich auch das dadurch entstandene Ärgernis. Auf solche Weise können sich die Leipziger allemal im Vorteil erhalten, wenn sie nämlich die Wittenberger öffentlich anpacken oder auch publice Irrtümer ausstreuen und nachgehends einen heimlichen Verweis einschlucken. Auf diese Gefahr dürfte ich wohl selbst was wagen, und weil Olearius mich hier und da spitzig und höhnisch angelassen hat, *age, respondebo peculiari scripto modeste.* Der Hof mag nachgehends entscheiden, wie er will. Kommt ein Wischer, *concoquam.* Genug daß ich die Wahrheit gerettet und *publico scripto publicam refutationem* entgegengesetzt habe."

Und einige Tage später:

„Mir ist der Rat gegeben worden, ich solle nur meine Beschwerden wegen Olearius eingeben. Es solle mir geholfen werden. Frage ich aber wie, so bestehts darin, daß man ihn verweisen will. Was ist das aber für Genugtuung? Er will gegen mich öffentlich schreiben, und ich hingegen soll mich beruhigen, wenn es ihm privatim verwiesen wird. Damit kann und werde ich nicht zufrieden sein. Er muß entweder *publica scripta* auch publice retraktieren, damit das publice gegebene Ärgernis

15) Wernsdorf unter dem 28. Juni 1710: „Der H. Oberhofprediger zu Weißenfels ist mit dem alten H. Joh. Olario nicht zufrieden, woraus ich sehe, daß meines Gegners eigene Angehörige es besser mit mir meinen, als einige im Geheimen Consilio, die mich schützen sollten. Eine gewisse Person in Dresden, so beim Geh. Consilio engagiert, mag sich gegen die Leipziger herausgelassen haben, man würde mich suspendieren, und diese haben es vor Freude nicht verhalten können, sondern hie und da hingeschrieben. Nunmehr bekomme ich von vielen Orten Briefe, worin man mich *quasi semimartyrem* beklagt. Allein unserem Hofe dients zum schlechten Vorteil bei den Auswärtigen."

gehoben werde, oder aber *veritatem publice laesam publice etiam vindicabo.* Es gereicht dem Oberkonsistorio zum schlechten Respekt, daß, da ihm diese Hypothesen verwiesen worden, er *hoc non obstante* dieselben nochmals zu verfechten suchet. Also ist meine Resolution diese. Ich will mich dieserwegen bei Hofe nicht movieren. Will man droben nicht *ex officio* dem Ärgernis steuern, so mag es gar bleiben. *Ego interim nec mihi nec meae existimationi nec veritati demum deero.* Ew. Magnif. tun nach meinem Skrupel und abstrahieren von dieser Sache bei den Kollegen. Denn ich sorge, sobald man merkt, daß ich was wider Olearius schreiben will, dürfte man mirs inhibieren. Also will ich mit meinen vindiciis herausrücken, sobald ich kann. Sind sie einmal da und disseminiert, *facta saltem infecta fieri non possunt.* Und mag die Welt darüber lachen oder zürnen, mir gilts gleich viel, wenn ich nur die Wahrheit gerettet habe."

Das Jahr darauf erschienen dann auch aus Wernsdorfs Feder „Vindiciae[16]) orationis dominicae novaturientium maxime cavillationibus oppositae", eine Erweiterung der Dissertation vom Jahre 1708. Wenig später starb Olearius.

Wie groß der Gegensatz zwischen Wernsdorf und Leipzig war, zeigt der Schimpf, den hier ein Buchdrucker 1719 Wernsdorf anzutun wagte. Da muß dieser unter dem 7. Oktober seinem Freunde klagen:

„Der beigelegte Bogen von dem itzigen Meßkatalog wird zeigen, was mir vor ein empfindlicher Possen gespielt worden. Der Verleger hat mir unwissend meine Anzugspredigt hereinsetzen lassen. Boshafter Weise hat man vor ordentlich berufenen Lehrer gesetzt berufener Ketzerlehrer. Beigelegtes Exemplar weiset, daß mans zwar hat ändern und aus Ketzer- Kirchenlehrer machen wollen. Ich kanns aber unmöglich glauben, daß es aus Versehen geschehen. Denn auf der Predigt Titel steht weder Kirchen- noch Ketzerlehrer, sondern bloß Lehrer. Ein ganzes Wort aber kann wohl *per errorem* nicht einschleichen. Ja, es scheint, als ob das Wort Ketzer gar mit *circulis* parenthesiert worden, und also wirds um so wahrscheinlicher, daß entweder ein Papist oder Pietist, entweder ein Setzer oder ein Korrigierer mir *studio* diesen Bubenstreich angebracht hat. Indessen da ers so grob und deutlich gemacht, daß es einem möglichst in die Augen leuchtet, so wäre nicht mehr als billig gewesen, daß die Großischen Erben entweder den ganzen Bogen umdrucken oder wenigstens das Blatt wegschneiden ließen, *et tamen neutrum factum est.* Gleichwohl wird der Katalog zu meiner äußersten Prostitution gelegentlich der Messe in der ganzen Welt ausgestreut und steht noch dazu darauf *cum gratia et privilegio regis Poloniae et electoris Saxoniae,* von dem ich zum Lehrer und Pastor berufen bin, und gleichwohl soll mich vor der ganzen Welt zum Ketzer machen lassen. Dieser Possen ist mir so sensibel, als fast noch keiner mir jemals gefallen, und gleichwohl weiß ich nicht, wie und bei wem ich Satisfaktion suchen soll. Wollte der Kirchenrat die Gnade für mich haben und ex officio inquirieren, wer daran Schuld habe, auch des-

16) Vgl. M. Ranfft, Leben und Schrift kursächsischer Gottesgelehrter, S. 1343.

wegen ein ernstes Einsehen spüren lassen, würde dafür demselben unendlich verbunden sein. Ich habe mich bisher der Moderation und Sanftmut nach allem Vermögen beflissen, wüßte auch nicht, wem in Leipzig ich wehe getan oder zu nahe getreten, und doch kann ich nicht ungekränkt bleiben."

Natürlich veranlaßte das Oberkonsistorium sofort eine Untersuchung. Nach ihren ersten Feststellungen schreibt Wernsdorf zehn Tage später: (12.VII.1719)

„Der Drucker König hat schon an mich geschrieben und will mit allen seinen Leuten entschuldigt sein. Allein da der Konrektor auf unseres H. Zimmermann als Verlegers von der Predigt Instanz sich in *continenti* legitimieret, daß er das Wort Ketzer eingerückt gefunden, solches aber augenblicklich ausgestrichen und solches gleichwohl drin stehen blieben, so kann man den Drucker mit seinen Setzern unmöglich vor unschuldig halten, sondern es ist mir mit Fleiß dieser Bubenstreich gemacht worden, *cui demumcunque debeatur.* Über H. Fritsch darf man sich nicht wundern. *Laborat cum suspicione atheismi.* Ja, er soll Verfasser der Apologie Jul. Ces. Vanini sein, die vor wenig Jahren in Leipzig, wiewohl Amsterdam drauf stand, herausgekommen [17]). Solche *proditores religionis* sollte man so ansehen, daß andere sich drin zu spiegeln hätten. Denn das ists eben, so mich am meisten kränkt, daß selbst die, so sich vor Lutheraner ausgeben, uns um die lutherische Wahrheit zu bringen suchen."

Abgeschlossen am 13. VIII. 34.

---

17) Vgl. Unschuld, Nachrichten 1712 S. 92 ff. Fritsch, der Verleger von Gottfr. Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie, war den Orthodoxen immer verdächtig. Wernsdorf unter dem 3. April 1713: „Wie bin ich erschrocken, da ich gelesen, *Thomam Fritschium Dippelii orationes, forsan et Weigelii postillas denuo etiam curasse.* Dieser liebe Herr, der sich ohnedies um unsere Kirche durch Beförderung des Arnold Kirchen- und Ketzerhistorie unsterblich nimirum verdient gemacht, durfte mir einst *per theologum Lipsiensem* anmuten lassen, ich möchte vors Geld den Quenstedt epitomieren, daß er ihn desto wohlfeiler geben und häufiger distrahieren könnte. Negavi addens, es wäre besser, daß er Quenstedt mit Anfügung der neuen pietistischen Kontroversien extradiere, als auf solche Weise kastriere." Und unter dem folgenden 8. Mai: „Zu Leipzig soll des Arnold Historie wieder aufgelegt werden. Der böse Thomas wird sich ohne Zweifel mit seinem Privilegium schützen wollen. Allein dieses ist gegeben worden, ehe man von dem bösen Buche recht informiert gewesen. Itzo, da dessen Parteilichkeit, Verdrehungen, Lügen, Verfälschungen, böse Absicht in so vielen Schriften von Corvin, Cyprian, Rostochiensibus, Carolo u.a. gezeigt worden, hätte man wohl recht, dasselbe zu retraktieren. Wenigstens dürften wir an jenem Tage schwere Verantwortung haben, daß wir solche gottlosen, lästerlichen Schandschriften nicht nur nicht gehindert, sondern auch noch privilegiert haben."

Schleiermachers Briefwechsel mit Friedrich Heinrich Christian Schwarz.

Zum Druck vorbereitet von Heinrich Meisner,
herausgegeben von Hermann Mulert,
Kiel, Feldstraße 120.

Ein Zufall führte die Briefe Schleiermachers und des Theologen Schwarz zusammen, nachdem sie länger als hundert Jahre getrennt gelegen hatten. Die Briefe des ersteren hat ein Urenkel von Schwarz, Rechtsanwalt Schwarz in Berlin, sorgsam aufbewahrt, die des letzteren befinden sich im Literaturarchiv in Berlin. Beider Briefe enthalten beachtenswerte Beiträge zu der Geschichte der theologischen, philosophischen, pädagogischen Anschauungen zu Anfang des 19. Jahrhunderts, die Schleiermachers auch Wichtiges über sein Verhältnis zu Fichte, Fr. Schlegel u. a.

Mancher Theolog unserer Tage kennt den Heidelberger Schwarz höchstens aus der Vorrede zur zweiten Auflage von Schleiermachers Glaubenslehre. Schleiermacher bekennt hier, er habe sich bei der ersten Ausgabe des Buches zuviel angemaßt, indem er sein Buch „für die erste Glaubenslehre erklärte, welche mit Rücksicht auf die Vereinigung beider evangelischen Kirchengemeinschaften abgefaßt sei". Nun „reiche ich diesen Ehrenkranz mit Freuden meinem lieben Freunde, dem Herrn Geh. Kirchenrat Schwarz in Heidelberg". Dessen „Grundriß der kirchlich-protestantischen Dogmatik" (2. Aufl. 1816), Daub und Creuzer gewidmet, nimmt in der Tat auf den Unterschied von Lutheranern und Reformisten keine Rücksicht, lehrt über Prädestination und Abendmahl im Sinne einer milden, gemütswarmen Aufklärungstheologie. Friedrich Heinrich Christian Schwarz, 1766 zu Gießen als Sohn eines Theologieprofessors geboren, vielseitig gebildet, in Herders Weise edler Humanität zustrebend, mit der ältesten Tochter Jung-Stillings verheiratet, war zunächst Pfarrer an verschiedenen Orten Hessens und hat von 1804 an bis zu sei-

nem Tode als Professor in Heidelberg gewirkt, einflußreich u. a. als Beförderer der Union in Baden; in seiner Theologie wandte er sich mehr und mehr vom Rationalismus ab. Stärker denn als Theolog hat er als Pädagog nachgewirkt, hauptsächlich durch sein „Lehrbuch der Erziehungs- und Unterrichtslehre" (zuerst 1802—1813, 3. Aufl. 1835). Ausführlich gewürdigt ist er in Reins Enzyklop. Handbuch der Pädagogik, Bd. VI (1899), S. 571—580, durch Keferstein.

Ihn und Schleiermacher beschäftigte, als sie in brieflichen Verkehr traten, das Problem der ethischen Erziehung der verschiedenen Kreise des Volkes in hervorragendem Maße. Die Grundsätze eines Rousseau hatten neue Wege gezeigt, Pestalozzi erhob den blanken Schild seiner Methode der Erziehung auf der Basis der Gemütsentwicklung. Schleiermacher war mit seinen Gedanken über Erziehung anonym in seinen Reden über die Religion und in seinen Monologen 1800 hervorgetreten. Schwarz lebte damals im Kreise seiner zahlreichen Familie als Pfarrer in Münster bei Butzbach in Hessen und hatte sich mit Erziehungsfragen, beeinflußt durch die Pestalozzische Methode, viel beschäftigt. Die Ergebnisse hat er in seinen anonym erschienenen „Briefen das Erziehungs- und Prediger-Geschäft betreffend" 1796 und in „Der Christliche Religionslehrer und seine moralische Bestimmung" 1798—1800 bekannt gemacht. Nahe stand er jetzt außerdem den Zeitschriften „Bibliothek für Kritik und Exegese des Neuen Testaments und ältesten Kirchengeschichte", die von 1796 an von dem Gießener Professor J. E. Chr. Schmidt und Pfarrer K. Chr. L. Schmidt herausgegeben wurde, der „Bibliothek der neuesten philosophischen Litteratur", 1799, bei der der Erstgenannte ebenfalls als Herausgeber zeichnete, und dem „Praktischen Journal für Prediger", das von 1801—1803 in Marburg unter der Redaktion von Justus B. Müller erschien. Die Fortsetzung der erstgenannten „Bibliothek" hat er mit Joh. Ernst Christian Schmidt als: „Allg. Bibliothek der neuesten theol. u. päd. Literatur" herausgegeben (1801—1805). Schwarz war ein mitteilsamer Mann, der gern Austausch mit verwandten Denkern suchte und ihre Gedanken in seinen Werken verarbeitete. Das ist besonders in seiner „Erziehungslehre" hervorgetreten, de-

ren erster Band (über die Bestimmung des Menschen) eben damals, 1802, erschien. Es war ein geschlossener Kreis von Freunden, die ihre Gedanken gaben und nahmen; ihm gehörten außer den vorgenannten beiden Herausgebern der Zeitschriften an Savigny, der damals in Marburg juristische Kollegien las, Brentano, ebenfalls in Marburg, dessen „Satiren und poetische Spiele" nebst dem Roman „Godwi" unter dem Decknamen Maria in den Jahren 1800—1802 erschienen, ferner die beiden Creuzer, Friedrich, der an einer Privatlehranstalt in Gießen tätig war und später, seit 1802, als Professor in Marburg und dann in Heidelberg sich als Archäologe einen bedeutenden Namen gemacht hat, und Leonhard Creuzer, 1801 Prediger, seit 1803 Professor der Philosophie in Marburg, dessen einziges größeres Werk „Skeptische Betrachtung über die Freiheit des Willens" bei seinem Erscheinen 1793 Aufsehen erregt hatte. Diese Freunde waren durch Schleiermachers Reden über die Religion auf den anonymen Autor aufmerksam geworden, hatten seinen Namen bald erkundet und suchten ihn als Mitarbeiter und Mitteiler in ihren Kreis zu ziehen, vielleicht auch, um einen Vertreter und Beförderer ihrer theologisch-pädagogischen Ansichten in Berlin zu haben, wo Nicolai mit seinen Aufklärungsschriften die öffentliche Meinung immer noch beherrschte. Schwarz übernahm es, die erste Annäherung an Schleiermacher zu versuchen.

1. Schwarz an Schleiermacher.

Münster bei Butzbach in dem Hessen-Darmstädtischen,
den 9. November 1800.

Sie lassen es, verehrungswürdigster Mann, für etwas Besseres als Zudringlichkeit gelten, wenn ein Fremder, dem Sie aber durch Ihre Schriften nahe sind, dankbar und zutraulich Ihre Hand ergreift. Ich weiß nicht, wann mein Innerstes durch ein Buch so wäre angesprochen worden, als durch die Monologen und vorher, zwar nicht völlig, so aber doch zum Teil durch die Reden über Religion. Man nennt Sie als den Verfasser von beiden; in Kreisen von Freunden, worin der Name des Verfassers nicht entweihet wird, freut man sich nämlich, den Namen des würdigen Mannes sich sagen zu können. Ob es gegründet ist? — Ob Sie in diesem Falle gerne dafür bekannt sind? — Doch ich will nicht zudringlich sein; ich ehre den Verfasser zu

sehr in allen seinen Zwecken und Gesinnungen. Nur kann ich nicht umhin, Ihnen in dem Falle, daß die unbekannten Verehrer dieses Mannes sich in der Person nicht irrten, meine innigste Freude über jene Erscheinungen, welche das erkaltete Zeitalter bedarf, selbst zuzurufen. Die Reden über Religion habe ich in der zu Gießen bei Heyer vom dortigen Prof. Schmidt herausgegebenen Bibliothek der theologischen und pädagogischen Literatur rezensiert. Ich gestehe gerne, daß es etwas Anmaßung von mir war, aber die Absicht dabei gab mir den Beruf dazu. Ich wollte gerne bald in unserem Publikum die Aufmerksamkeit auf dieses Buch erwecken, und dabei zugleich meine Erinnerungen offen darlegen, weil mir diese wegen mancher Tendenzen unseres Zeitalters nötig scheinen, damit der Zweck des Verfassers desto besser erreicht würde. Ich habe bestimmt gesagt, worin ich nicht mit dem geistvollen Verfasser übereinstimmen kann; und ich hatte das Gefühl dabei, daß diese Nichtübereinstimmung den Buchstaben betreffe und wir von Grund des Herzens einig seien. Die Monologen bestätigen mir dieses angenehme Gefühl. Meiner Freunde einige, vornehmlich der wackere Professor Creuzer in Marburg, machen mir Einwendungen gegen meine Bemerkungen, und immer noch sind diese Gegenstände ein interessanter Stoff unserer Unterhaltungen. Der Verfasser jener beiden Rafaelischen Geisteswerke, oder wie soll ich sie bezeichnen, hat Ideen angeregt, welche ich unter die gesegnetesten, wohltätigsten unseres Zeitalters rechne. Wieviel für Religionskultur! Wieviel für Erhebung des Inneren! und die hohen Gefühle der Freundschaft! Ist es nicht der himmlisch gewordene Wackenroder[1]) — schon auf der Erde ward er durch das Göttliche seines Gefühls himmlisch — ist er es nicht, dessen Manen die Freundschaft in den Monologen so würdig opfert?[2]) Wäre einem Herzen, das in sich selbst den Glauben an das Edelste der Menschheit so unabhängig trägt, noch eine Überzeugung nötig: so könnte ich Ihnen Beispiele aufführen, daß es auch bei uns Freundschaft und Liebe gibt, welche in Ihren Worten erst den Ausdruck ihrer hohen Empfindungen fand. Aber freuen wird es Sie doch, Bestä-

1) Wilhelm Heinrich Wackenroder bringt in seinen „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders", 1797, und in seinen „Phantasien über die Kunst", 1799, seine Meinung zum Ausdruck, daß an Stelle des Klassisch-Idealistischen das Vaterländische und Kirchliche in der Kunst wieder mehr in den Vordergrund treten müsse.

2) Daß Schleiermacher und Wackenroder einander persönlich begegnet wären oder auch nur Briefe gewechselt hätten, davon findet sich keine Spur. Wackenroder starb schon 1798. Eine Hindeutung auf den Titel seiner „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders" steht vielleicht in den Reden über die Religion[1] S. 198, wo über das Verhältnis von Kunst und Religion gesagt ist: „Ergießungen des Herzens schweben ihnen immer auf den Lippen." So ist mir auch unwahrscheinlich, daß die Stelle über die Freundschaft (Ende des 2. Monologs) auf Wackenroder zu deuten sei.

tigung von dem Dasein „der Verschworenen für die bessere Welt“ [3]) zu vernehmen.

Wie vieles mehr könnte ich, möchte ich Ihnen sagen: aber ich muß erst von Ihnen wissen, ob Sie gerne den unbekannten Freund hören. Auch möchte ich wissen, ob literarische Institute, für deren Bestes ich mit zu sorgen gehalten bin, das Glück haben könnten, von Ihnen Arbeiten, welcher Art sie seien, z. B. auch Predigten, zu erhalten. Überhaupt möchte ich vieles von Ihnen erfahren, um mich Ihnen näher zu wissen. Gerne schickte ich Ihnen meinen christlichen Religionslehrer zu, wenn jetzt gerade Meßgelegenheit wäre, und ich Ihnen nicht außerdem zu großes Porto verursachen müsse. Es bedarf bei Ihnen keiner Worte der Verehrung: Sie lesen schon in meinem Herzen.

Schwarz, Pfarrer.

Schleiermacher zögerte mit der Beantwortung des Briefes. Es war die Zeit, in der er durch seine Liebe zu Eleonore Grunow innere Kämpfe zu bestehen hatte und um seines Freundes Friedrich Schlegel willen die Briefe über die Lucinde schrieb. Die Auffassung der Romantiker von einer freieren Liebe zur Frau, wie sie ihm in dem Verhältnis Schlegels zu Dorothea Veit entgegentrat, beeinflußte auch Schleiermacher, dessen sittliche Grundsätze freilich viel ernster waren. Ihn verband eine reine Freundschaft mit Henriette Herz, die ihm einen Austausch der innersten Gedanken gab, wodurch sich diese klarer gestalten konnten. In diese Gedankenwelt hinein traf ihn der Brief von Schwarz. Seine pädagogischen Erfahrungen, die er als Hauslehrer in dem Hause der Grafen zu Dohna mit den heranwachsenden Töchtern und dem jüngeren Sohn des Hauses, weiter als Zeuge und Berater der falschen Erziehung eines kleinen Mädchens in der bürgerlichen Familie eines Verwandten in Landsberg, nicht minder aber als Lehrer an der Schule Friedrich Gedikes in Berlin gemacht hatte, konnten bei einem Mann wie Schleiermacher nicht anders wirken, als daß er sich durch immer wiederkehrendes Nachsinnen und Aufnahme neuer Theoreme ein eigenes System der Erziehungslehre herausbildete.

In diesen Bestrebungen trafen sich Schwarz und Schleiermacher. Beide fassen die Erziehung im weitesten Sinne als die Erziehung des Menschengeschlechtes, und fordern als Grundlage

3) Monologen[1] 91.

der Erziehung zum Denken die Einwirkung auf das Gemüt. Was Schleiermacher in seinen Reden über Religion über Erziehung sagt, fand im großen und ganzen die Anerkennung seines neuen Freundes, was ihn um so mehr erfreute, als er sich in diesem Prinzip von Fichtes Grundsätzen getrennt sah.

2. Schleiermacher an Schwarz.

Am 28. März 1801 antwortet er, entschuldigt sich mit einem übermäßigen Gedränge der Geschäfte und dankt für die Übersendung der Anzeige der Monologen. Diese (s. Anm. 4) sei ihm erfreulich gewesen

nicht nur wegen der Art, wie Sie die darin ausgesprochene Gesinnung ansehen, denn das wußte ich schon unmittelbar von Ihnen, sondern besonders auch, daß die theoretische Tendenz, die mir immer vor Augen schwebt, Ihnen nicht nur nicht entgangen ist, sondern wir uns auch hier auf demselben Wege, wenigstens auf dem Wege zu demselben Ziele befinden. Die Vereinigung des Idealismus und des Realismus ist das, worauf mein ganzes Streben gerichtet ist, und ich habe darauf nach Vermögen hingedeutet in den Reden sowohl als in den Monologen; aber freilich liegt der Grund davon sehr tief, und es wird nicht leicht sein, beiden Parteien den Sinn dafür zu öffnen. Schlegel, der schon so viel dahin Abzielendes gesagt hat, wird nicht verstanden, und meine Sachen hat man wohl anderwärts noch gar nicht darauf angesehen. Auch kann freilich eher nichts gründlich darin getan werden, bis man klarer und allgemeiner einsieht, daß und warum die Philosophie für sich allein durchaus idealistisch ist, und daß es eine jede immer gewesen ist und immer sein wird, auch die gar nicht so aussieht.

Sehr begierig bin ich auf das, was Sie vom Mystizismus zu sagen versprechen, denn in dem rechten Verständnis dieser Denkart und ihres Grundes liegt unstreitig der letzte Knoten.

Von einer Vereinigung des Christentums mit der Philosophie kann ich mir nichts Bestimmtes denken. Was wollen Sie vereinigen, wo gar kein Streit ist? Die Religion kann nicht umhin, die philosophierende Anlage im Menschen anzuerkennen, und das tut sie auch wohl jetzt durchaus; und ebenso kann man die Philosophie nötigen, die religiöse Stimmung anzuerkennen, wenn sie sich gleich etwas ungebärdig dabei anstellt. Es ist eine meiner Absichten gewesen bei den Reden, dies von seiten der Logik aus zu tun, und es kann von seiten der Moral auch wohl geschehen, nur etwas anders, als man es bisher angefangen hat. Ist dies geschehen, so darf man sie nur auseinanderhalten, daß keine in das Gebiet der anderen streife; denn ein Gemeinschaftliches haben sie gar nicht; so ist allem scheinbaren Streit vorgebeugt.

Indes gestehe ich Ihnen: bei dieser, wie es scheint, großen Gleichheit unserer Hauptansicht begreife ich nicht, wie Sie in den Reden das Einseitige so dominierend haben finden können, und mich verlangt sehr dieses Stück[4]), welches ich mir schon sehr lange bestellt habe, endlich zu erhalten. Sollte bloß die polemische Gestalt des Ganzen Sie zu dem Schluß auf eine innere Einseitigkeit bewogen haben, so hätte ich freilich meine Absicht verfehlt, wo und wie ich es am wenigsten wünsche. Dagegen erfreut es mich desto mehr, daß, wie ich es hoffte, die Darstellung der idealistischen Denkungsart ganz anders gewirkt hat als die Darstellung der Theorie, und ich muß sagen: es freut mich auch, daß Sie aufmerksam darauf gemacht haben. Man hat hierin meiner Einsicht nach dieser Philosophie ein großes Unrecht getan und ihr unbedingt zugerechnet, was nur einige Philosophen verschuldet haben. Fichte zuerst hat es recht mit klaren Worten gesagt, was für einen Einfluß der Charakter auf das Ergreifen eines philosophischen Systems hat; er erstreckt sich auch auf die Art, wie man es ausbildet, und in diesem Sinne muß der Satz auf Fichte selbst vor allen anderen angewendet werden. Man kann innerhalb des Idealismus — denn von dem, was außerhalb desselben liegt, will ich gar nicht reden — nicht stärker entgegengesetzt sein als er und ich. Wir beide sind uns dessen auch bewußt, und Fichte würde über alle meine Arbeiten noch weit härtere Sachen sagen, als ich im Athenäum über die Bestimmung des Menschen gesagt habe[5]) und bei einer anderen Gelegenheit über seine Moral sagen werde, ja er würde mich gar nicht dulden auf dem Gebiete der Philosophie, wenn er nicht in diesen Angelegenheiten ein gewisses Klugheitssystem hätte, vermöge dessen er mich lächelnd gewähren läßt. Bei dieser großen Verschiedenheit hat es mir immer für die Philosophie leid getan, daß auch vertrautere Schüler von Fichte das Meinige für das Seinige halten konnten, weil ich eben daraus ersah, daß auch diese nicht so weit gekommen waren, das, was Fichte eigentümlich ist, von dem Wesen seiner Philosophie mit Bewußtsein zu trennen. Ihr Freund hat es hierin weiter gebracht und hatte freilich sehr recht bei dem ersten Wort, welches von Freundschaft vorkam, Fichten die Monologen abzusprechen; denn nach seiner Sittenlehre zu urteilen scheint es, als ob die Freundschaft mit zu den Dingen gehörte, wozu man keine Zeit haben soll. Indes ist doch der Hauptpunkt unserer Verschiedenheit, daß ich nämlich die von Fichte so oft festgestellte und so dringend postulierte gänzliche Trennung des

---

4) Der „Bibliothek der neuesten theol. und päd. Literatur". Es ist Teil 3 von Band III (1800); hier steht die Schwarzsche Besprechung der Reden S. 451—89, die der Monologen Bd. V S. 81—104.

5) Diese Besprechung ist wieder abgedruckt in Schleiermachers Werken 3. Abt. 1. Bd. 524 ff.

Lebens vom Philosophieren nicht anerkenne, auch im ersten Monologen schon stark genug angedeutet.

Eine andere Trennung, welche ich mache, ist Ihnen dagegen unverständlich, nämlich zwischen der Kunst und dem Leben, dem Werke bilden und dem sich selbst bilden. Gern will ich versuchen, mich darüber bei Ihnen zu rechtfertigen, obgleich ich weiß, daß es mir schwer werden wird, weil eben dies bei mir von lebendiger Anschauung ausgegangen ist und also die Mitteilung darauf beruht, daß diese Anschauung auch in Ihnen entstehe. Daß ich Ihre Haupteinteilung auch annehme, werden Sie nicht bezweifeln; jene aber geht von einem anderen Grunde aus und koinzidiert nicht mit dieser, und eben dieses wahrgenommene Nichtkoinzidieren hat mich darauf gebracht und ist das einzige, was ich Ihnen mitteilen kann. Wenn Sie die Werke eines wahren Künstlers betrachten, eines dichtenden oder eines bildenden — ich bitte Sie aber nur an neue zu denken, denn bei den alten war die Kunst ganz etwas anderes — so werden Sie allemal urteilen müssen, daß er Wahrnehmungen von dem Inneren und Höheren der Menschheit gehabt haben müsse; denn wo Sie diese nicht finden, lassen Sie ihn gar nicht für einen wahren Künstler gelten. Nehmen Sie nur die Gedichte von Goethe und Tieck, die Darstellungen von Rafael und Mengs, müssen Sie nicht gestehen, daß das Höchste der sittlichen Natur darin aufgefaßt ist? Nun sehen Sie das Leben dieser Künstler an, wie es sich jedem darstellt. Von Rafael wissen wir alle, daß er bei einiger Anlage zu religiöser Schwärmerei ein gewöhnlicher Débauché war; Goethe hat nicht einmal verstanden, eine ordentliche Ehe zu knüpfen, er hat sich in Italien mit gemeinen Mädchen herumgetrieben, mit denen er von dem Höheren der Liebe, welches er so wohl verstanden hat und so schön zu schildern weiß, gar keinen Gebrauch machen konnte, und nicht viel besser ist ebenso notorisch die Verbindung, in welcher er jetzt lebt. Ähnliche Fingerzeige könnte ich von mehreren Künstlern geben, die keine öffentliche Personen sind und deren Leben also nicht so notorisch ist. Sehen Sie andere Künstler an, welche wenigstens einen bestimmten Charakter als Menschen haben, ob sie wohl imstande sind, das, was das Beste in ihnen ist, in Kunstwerken auszusprechen. Von Voß z. B. ist nichts so sehr Kunstwerk als seine Idyllen, und in diesen ist durchaus die mimische Darstellung der gemeinen Natur das Beste, und wo er das Innere des Gemütes abbilden will, mißlingt es entweder, oder er fällt wieder in die Beschreibung des Äußeren zurück. Oder auf der anderen Seite Friedrich Schlegel, der eine so bestimmte Individualität hat und mit allen seinen Studien und Anschauungen so sehr ins Tiefe geht; dieser strebt freilich darnach, das Tiefste aus sich selbst darzustellen; aber eben da verläßt ihn sein Künstlertalent. Überall werden Sie diese Entgegensetzung finden: je mehr Individualität, je weniger Anlage zur Kunst; je mehr Künstler-

gabe, desto weniger innere Individualität; je schneller das Eine fortschreitet, desto langsamer das andere. Kurz, diese Art von Sinn kann ganz isoliert sein und hat also auch ein eigenes Prinzip.

Ich wollte, Sie hätten mir über manches andere, z. E. über die Progressen zwischen der persönlichen, Familien- und politischen Existenz und über die Lehre vom Tode eben so Ihre Meinung eröffnet. Über die Erhebung der Phantasie werden wir wohl im Grunde einig sein, wenn Sie das Wort nur nicht in einem zu beschränkten Sinn nehmen, sondern dabei an die letzte Wurzel aller der Erscheinungen denken, die man gewöhnlich mit diesem Namen belegt, aus welcher, wenn man sie recht betrachtet, alles Vortreffliche in der menschlichen Natur hervorgeht. Phantasie ist mir ganz dasselbe an theoretischem Vermögen, was Freiheit im praktischen ist. Ihre Klage, daß ich nur Gegner bilde, hat mir auch Hülsen[6]) — wenn Sie diesen dem Namen nach kennen — schon gemacht. Das Motto meiner Polemik ist das Wort des göttlichen Platon: οἶδα γὰρ ὅτι ὀλίγοις τισὶ ταῦτα καὶ δοκεῖ καὶ δόξει· οἷς δ' οὕτω δέδοκται καὶ οἷς μή, τούτοις οὐκ ἔστι κοινὴ βουλή, ἀλλ' ἀνάγκη τούτους ἀλλήλων καταφρονεῖν, ὁρῶντας ἀλλήλων τὰ βουλεύματα[7]). Eines anderen bin ich mir nicht bewußt. Auch glaube ich durch das Äußere dieser Polemik nichts auszurichten, wie ich überhaupt auf das Reden wenig halte; aber wo ich mich selbst ausspreche, muß sie mitausgesprochen werden, und natürlich muß sie am lebendigsten aufglimmen, wenn man ganz eigentlich daran denkt und davon redet, wie die Menschen gemeinschaftlich die Welt machen sollten. Sie haben recht, daß von den Erscheinungen dieses Widerstreites zunächst vieles davon herkommt, daß wir einander nicht verstehen; allein dies geht wieder ineinander zurück, denn es würde keine Verwirrung in der Sprache geben, wenn es keine in den Gesinnungen gäbe.

Doch dies mag endlich einmal für jetzt von unseren Meinungen genug sein, und sie sollen mir den Raum nicht benehmen, Ihnen zu sagen, wie ich mich über das, was Sie mir von sich selbst erzählen, gefreut habe. Besonders über alle Vorzüge, die Ihnen darin vor mir zuteil geworden sind. Nur ein paar Jahre älter als ich und schon Vater von fünf Kindern und Mitvater von so vielen andern! dagegen ich noch als ein Jüngling in der Welt umherlaufe. Das Erziehen habe ich zwar auch schon versucht, aber nur als Hofmeister, und Sie werden auch wohl nicht statuieren, daß dies eine Erziehung ist. Leben sehen möchte ich Sie schon unter Ihren Kindern und Zöglingen; dann möchte ich auch über Erziehung, inwiefern sie zu statuieren ist, mit Ihnen reden. Hierüber denke ich wunderlich genug; ich glaube meiner Sache gewiß

6) A. L. Hülsen, Freund Schleiermachers, Anhänger Fichtes, lebte in Lenzke bei Fouqué, Mitarbeiter am Athenäum. Seine Briefe an Schl. in den „Mitteilungen a. d. Literaturarchive". N. F. 8. 1913.

7) Kriton 49 d.

zu sein, aber behaupten kann ich nichts darüber, bis ich meine Ideen einmal realisiert habe oder wenigstens den Versuch damit machen kann. Nun die Zeit wird ja auch kommen. Zu Ihnen zu kommen ist mir dieses Jahr nicht vergönnt; die Hoffnung aber, die schönen westlichen Gegenden Deutschlands künftig einmal zu sehen, gebe ich nicht auf.

Lassen Sie uns indes die Vereinigung unserer Tätigkeit auf dem gemeinschaftlichen Felde anfangen. Ihre Bibliothek hat mir viel Achtung eingeflößt, und ich dächte, mit diesem Geiste und dieser Gründlichkeit sollte sie sich bald das Übergewicht über die meisten ähnlichen Institute verschaffen. Für mein Mitarbeiten daran ist freilich die große Entfernung sehr ungünstig; aber da ich viel Lust dazu habe, werde ich es auf die Gefahr, bisweilen mit diesem und jenem zu spät zu kommen, immer wagen. Ich hoffe, Ihnen mit Meßgelegenheit einiges schicken zu können, so auch ein paar Arbeiten für das Praktische Journal, alles, falls Sie es brauchen können. Wenn Sie für das Predigt-Magazin[8]) einen Auszug jener Bettagspredigt wünschen, so, dächte ich, übernehmen Sie diese kleine Mühe selbst; die Predigt ist Ihnen dazu von Herzen gern überlassen. Gewiß würde ich es weniger gut machen, teils weil überhaupt das Umarbeiten eigener Sachen für bestimmte Zwecke selten gelingt, teils weil ich die Bedürfnisse, welche Sie vorzüglich im Auge haben, nicht so genau kenne. Sie werden auch mit der Messe ein Exemplar von meiner Predigtsammlung erhalten, und ich bitte Sie im voraus mir darüber in der Folge Ihre Meinung so detailliert, als es Ihnen möglich ist, zu sagen. Da Ihre Bibliothek die schöne Manier angenommen hat, mit dem Rezensieren eigene Gedanken in weitrer Ausdehnung, als gewöhnlich ist, zu verbinden, so nehme ich vielleicht einmal eine schickliche Gelegenheit wahr, über das Predigen in technischer Hinsicht meine Ideen zu eröffnen, wozu es mir bisher nur an Raum und Zeit gefehlt hat.

Die Zeit überhaupt ist meine ewige Klage; sie reicht nie hin zu dem, was ich will, da ich mich nicht enthalten kann, auch schon jetzt, da ich noch keine Familie ausmache, neben dem Arbeiten leben zu wollen und in der großen Stadt selbst bei einer seltenen Eingezogenheit so viele Zeit mit nichts verloren geht; denn Eingezogenheit vergönnt mir die hier herrschende Denkart genug. Sie kennen ja den gewaltigen Krieg, den man hier gegen die Denkart erhoben hat, die man eine Partei nennt, zu welcher man denn auch mich mit Gewalt zählen will. Nicht das Athenäum ist es, was Hrn. Falk, Nicolai und andere bewogen hat, eine feindselige Notiz von mir zu nehmen, sondern meine

8) Ein „Prediger-Magazin" ist damals nicht erschienen; gemeint ist wohl das „Praktische Journal für Prediger", das Justus B. Müller 1801—3 in Marburg herausgab. Schleiermachers Bettagspredigt erschien in der ersten Sammlung seiner Predigten 1801.

persönliche Freundschaft für Friedrich Schlegel, wie denn in der ganzen Sache [mehr] von Persönlichkeiten ausgegangen wird, als man denken sollte. Die kleinen Verdrießlichkeiten, welche aus dieser Parteisucht und aus der Verwirrung und Verwechselung der literarischen und geselligen Verhältnisse entstehen, sind mit den Prüfungen, welche die Zeitläufte Ihnen gezogen haben, nicht zu vergleichen; indes muß ich mir doch auch das Zeugnis geben, daß sie mein Gemüt nicht affizieren und mich weder in meinem geraden Fortwandeln für mich, noch in meinem allgemeinen Wohlwollen stören. Ich habe mir vorgenommen, diese unnützen Fehden mögen steigen, so hoch sie wollen, so ganz still zu sein, daß man am Ende an meiner Existenz, von der seit kurzem etwas zu verlauten anfängt, wieder zweifeln soll. Über meinen Freund Schlegel und das, was Sie über ihn sagen, und was im ganzen sehr gegründet ist, ein andermal, sowie über vieles andere, was ich unberührt lassen muß, wenn ich den Brief nicht wieder liegen lassen will. Nur noch eine Frage: Heißt der eine von Ihren Freunden Namens Creuzer Leonhard? Es hat mich vor mehreren Jahren einer dieses Namens durch eine Schrift über die Freiheit des Willens — welche während der inneren Gärung dieses Wesens der einzige Gegenstand war, an den ich denken konnte — sehr interessiert. Auch seitdem ist mir sein Namen in literarischer Hinsicht öfters vorgekommen, aber da ich dies alles, solche Notizen, nur sehr flüchtig ansehe und überdies fast gar kein Gedächtnis für dergleichen Einzelheiten habe, so weiß ich nicht bestimmt, wessen sich die Literatur seitdem von ihm zu rühmen hat . . .

3. Schwarz an Schleiermacher.

Schwarz dankt am 12. Mai 1801, spricht zunächst seine Freude darüber aus, daß Schleiermacher an den genannten Zeitschriften mitarbeiten wird, und berichtet, wie er mit den Marburger Freunden, Savigny und den beiden Creuzer, viel diskutiert habe.

„und jedesmal waren Sie auch da. Diese unbekannten Freunde von Ihnen waren überaus vergnügt, durch mich manches von Ihnen zu hören. Der eine Creuzer, Doktor der Philosophie, liest schon mehrere Jahre philosophische Kollegien in Marburg; er ist der Verfasser der Skepsis, wovon Sie schreiben, an deren Beurteilung sich aber Fichte in der Jenaischen Litteratur-Zeitung so schwer versündigt hat, als ich es ihm jetzt nicht einmal zutraue[9]) — und der Gang des Philosophierens hat den redlichen Zweifler

9) Skeptische Betrachtung über die Freiheit des menschlichen Willens (1793). Jenaische Allg. Lit.-Ztg. vom 30. Okt. 1793. Der Verfasser der Rezension nennt sich nicht.

gerechtfertigt. Nachher hat er nur eine Broschüre De mundo optimo Leibnitii drucken lassen. Sein Vetter, der Prof. graecae linguae zu Marburg ist, hat aber einige philosophische Sachen, wahrhafte Produkte des Fleißes und Geschmackes drucken lassen. Der Name Creuzer kann Ihnen indessen dadurch in öffentlichen Blättern mehrmals vorgekommen sein, weil beide ein Erziehungsinstitut, das für eine Universität durchaus zweckmäßg ist, zur Leitung der Jünglinge eingerichtet haben. Unter allen Ihren Lesern, die ich kenne, werden Sie von keinem tiefer gefaßt als von Savigny, dann von dem Prof. C[reuzer], und dann darf ich mich erst setzen und den Dr. Creuzer.

O Freund, ich habe vieles bei Ihnen nachzuholen und wegen der Beurteilung Ihrer Reden[10]) gutzumachen: aber — nicht alles. Wirklich hatte mich das Polemische darin gebunden, daß ich nicht tiefer in den Geist sah. Und ich bin immer der Meinung, daß auch Männer, welche es immer bloß mit der Vernunft zu tun haben, religiös sein können, daß ihnen nämlich gerade das Denken das Medium sei, wodurch sie zur Anschauung des Universums, wie Sie es meinen, gelangen. Dabei glaube ich, daß in dem an das Denken gewöhnten Menschen sich Begriffe und Anschauungen einigen und ebenso bei dem Edlen Moral und Religion. Im ganzen stimme ich Ihnen aber bei, oder bin vielmehr durch Sie belehrt, daß man die Religion durchaus von der Moral unterscheiden müsse, nicht bloß ihrer Lehre nach, sondern dem innern Wesen nach, da die Religion eigentlich das Göttliche in uns in seiner Lebendigkeit aufstellt und die unendliche Tiefe des Gemüts aufschließt, die Moral dagegen mehr etwas künstlich Gemachtes angibt.

Es ist wahr: in der Sprache würde es keine Verwirrungen geben, wenn es keine in den Gesinnungen gäbe; aber es ist auch umgekehrt wahr, denn Sprache und Gesinnung stehen in Wechselwirkung. Darum meine ich, es gäbe keinen sicherern Weg, auf den andern zu wirken, als sich seinem Gemüte in Liebe zu nahen, weil sich darin die Gesinnungen berühren, wenn sie sich je berühren können, und man sich am ersten verständlich wird. Kurz, ich betrachte allen geistigen Verkehr mit den andern zugleich als Seelsorge. Es kann indessen sein, daß dadurch auf der anderen Seite wieder viel verloren geht, indem man sich da einem anderen als dem Freunde nie ganz selbst ausspricht.

Da alles, was auf Erforschung der Gemüter hinausgeht, das wichtigste Interesse für mich hat, so ist mir Ihr Wink über das Sichselbstbilden und Außersichbilden überaus angenehm[11]). Jetzt fühle ich noch mehr das Wahre darin. Auch ich habe mehrere Erfahrungen gemacht, welche den Unterschied darlegen. Es ist etwas in der Sache

10) S. oben S. 261 Anm. 4.
11) Monologen[1] S. 44.

und etwas, das uns zu tieferer Kenntnis des Inneren der Menschheit führt. Sollte hier vielleicht eine den Geschlechtern analoge Verschiedenheit (der edlen Gemüter) stattfinden — das Männliche das Poetische — das Weibliche die innere Bildung? Der Künstler hat eine gewisse Freiheit, welche in Frechheit überfließt; er kennt keine zurückhaltenden Bande mehr, indem er bloß in der Form der Darstellung lebt, und das Heiligste, das in ihm ist, ohne Scheu ausspricht. Dieses Aussprechen ist aber immer eine gewisse Entweihung (Profanation), es widerspricht dem pudor, folglich der gemeinen Sittlichkeit. Daher hat das edle Weib mehr Heiliges in sich, weil es ein Zartgefühl hat, das sich scheut, viel darüber zu sprechen. Darum halte ich Schlegels Lucinde für ganz mißlungen; es sieht mir aus als eine erzwungene Profanation.

Können Sie mir zu weiterer Ausbildung dieser Ideen verhelfen, so geben Sie mir ein Geschenk gleich den Monologen, eigentlich mir noch mehr. Schon Jahr und Tag sammle ich nämlich für eine Erziehungslehre, die ich gerne bald möchte erscheinen lassen, wenigstens in ihrem Anfange, in der Lehre von der Bestimmung (dem Werden) des Menschen, und immer bleibe ich zurück, weil ich nicht tiefer in das Gemüt einzudringen vermochte. Urteilen Sie also, wie begierig ich auf Ihre Beurtheilung über Fichtes[12]) Lehre von der Bestimmung des Menschen bin (dieses Stück vom Athenäum habe ich noch nicht gehabt), wie begierig ich darauf bin, weil ich weiß, daß es von Ihnen ist und wie ich mich nach Ihren Gedanken über Erziehung sehne — wären es auch nur Winke. Ich gebe seit einiger Zeit weit mehr auf Erziehung, seitdem ich der Theorien a priori müde bin, von denen ich mich im Praktischen nie bezwingen ließ, und mir das Ganze des Menschen als eine höhere Organisation vorschwebt. Rousseau ist mir in diesem Stücke ein Linné; er hat nur angefangen, den rechten Weg zu suchen und schön angefangen. Sie werden ohnehin denken, daß mein Erziehen kein Schulmeistern ist und daß ich alles Hofmeistern und Institutlern für das unheiligste Zerdrücken der Himmelspflanze halte. Ich habe viel gewonnen, wenn ich nur das Edle in meines Kindes Individualität aufgefunden habe, denn ich will gerne eine edle Natur unter meiner Hand, der ich stets nur zurufen muß, daß sie das Heilige schone, aufwachsen sehen. Die Familie ist mir der einzige Erzieher; hierin bildet sich Sinn und Liebe des werdenden Menschen, hier in dem vereinigten heitern Sinn des Hauses und dem Geist der Liebe, der es durchwaltet. So wird es im Hause, wenn wir Ihre herrliche Idee der Ehe in die Wirklichkeit führen. Daraus geht dann auch erst der Staat hervor, welcher um etwas Gutes mehr als der leidige Notstaat ist. Daß doch unsere Philosophen, so die negativen —

12) Siehe oben S. 261 Anm. 5.

Berge, möchte ich sagen, wie sie Lichtenberg[13]) die ausgebrannten Mondeskrater nannte — die so zu Nichtigkeiten gewordenen Durchsichtigkeiten lieben! Ich glaube Ihre Winke zum Positiven, wodurch auch der Staat schön individualisiert sein soll, einigermaßen zu verstehen. Ich denke mir mehrere Gruppen von fröhlich spielenden Kindern, welche in den verschiedenen Gegenden des Gartens sich frei und schön nach ihren Gesetzen bewegen, und wo nicht mehr daran gedacht wird, gegen den andern in dieser Gruppe und gegen die andern Gruppen eine Faust zu machen. Dieses Bild scheint mir die positive Tendenz der Staaten zu bezeichnen; das Spielen der heiteren Kinder ist das Feiern, welches jeder Mensch seinem Genius schuldig ist und die meisten bis zur Verantwortung am jüngsten Tage schuldig bleiben. Ihre wenigen Worte — warum sprachen Sie die schöne Idee nicht deutlicher aus? — haben mir diese Gedanken aufregen helfen.

Man muß durchaus das positive Ziel in allen Angelegenheiten der Menschheit vor Augen haben, wenn man sich nicht ewig in dem armseligen Zirkel der Artolatrie[14]) herumwenden will. Indessen ist für die Menge der Notstaat wie die Notehe ein Notsache; nur müßte immer der Tempel der Geweihten offen stehen, damit jeder in das höhere Leben eintreten könne, dessen höhere Sittlichkeit ihn geweiht hat. Die Art, wie es Schlegel in Absicht der Ehe hält, scheint mir aber ebenso unglücklich als die Beförderung der Religion durch Aufklärung. Ich meine das laute Rufen unter die Menge: „Löset eure Ehen auf, sie taugen nichts!" Die Liebschaften in der Menge werden rege, — sie lösen auf, und lösen auf, bis nichts mehr aufzulösen ist, und die Zerrüttungen sind unabsehbar. So lange z. B. der größte Teil unseres Volks, der Landmann, der rohe Mensch ist, der er ist, muß die Ehe bei ihm bestehen als ein heilig gehaltener Kontrakt, oder wie er es in manchen Gegenden naiv nennt, als ein langer Dienst, und es fragt sich, ob es nicht welterhaltend ist und die bessere Welt heranführt, daß hier es gerade so ist, wie es Schlegel nicht haben will.

Doch ich muß mit Gewalt davon abbrechen, wie man sich mit Gewalt von einer vertrauten Unterhaltung losreißt und von den schönen Idealen selbst sich losreißen muß, wenn unsere Begeisterung darüber uns zu Unwillen über die Menschen hinreißen will, die uns die Heiligung des Namens Gottes hindern und sein Reich nicht kommen lassen wollen. Lächeln Sie freundlich, lieber Freund, über den Seelsorger. Unter hundert Dingen, die mir auf dem Herzen liegen, muß ich nur geschwind noch einige losmachen, nämlich daß Sie mich ja bald (mich nicht nur) etwas über Fichtes Moral hören lassen. Sie

13) Georg Christ. Lichtenberg, Vermischte Schriften 1800—1805. Besprechung von Schleiermacher in der Erlanger Litteratur-Zeitung 1801. II. Abgdr. in „Aus Schleiermachers Leben in Briefen" IV, 561.

14) Anbetung der Hostie.

sehen, auf welchem Punkt der Moral ich jetzt stehe. Auch das: meine Erziehung zur Menschheit fand ich zu meiner höchsten Freude in den Reden über Religion ausgesprochen, — es wird Sie freuen, daß dasselbe eine nicht unbedeutende Erfahrung bei mir ausspricht. Ferner: in der Religion komme ich immer mehr auf das Mystische zurück und so auch auf Mysterien. Mein Ausdruck: „Vereinigung der Religion mit der Philosophie" wird mit Recht von Ihnen getadelt; ich wollte, ich hätte gesagt: „Eintracht"; denn ich meine es ebenso wie Sie. Wenn Sie mir nur in meiner öffentlichen Gedankenmitteilung über diesen Gegenstand helfen!

Auch das noch: Sie haben den Genius Goethe doch etwas zu hart in Absicht des Sichselbstbildens gefaßt. Er scheint nach dem, was ich von ihm gehört habe, nur überall bei seiner Idealität stark in die Fugen der Natur einzugreifen. Seine Afterehe billige ich keineswegs: aber er soll einst ein treffliches Weib, seiner würdig, geliebt haben, welches gestorben ist und vermutlich in ihm eine ewige Idee zurückließ, die ihm nun keine der wirklichen Frauen in den über das Irdische erhöhten Kreis seiner Liebe treten läßt. Wenigstens ließe sich es so erklären. Überhaupt scheint mir sein Charakter zu sein, das Gemeine immer natürlich zu behandeln, nirgends zu verkünsteln und doch immer mit lächelnder Freiheit darüber zu stehen.

In Absicht der Kunst wünschte ich doch gelegentlich eine nähere Erklärung von Ihnen, warum sie bei dem allen etwas anderes sein sollte, und wie das Künstlerische an sich bloß als Form mit dem Sittlichen zusammenhänge? — ich kann noch gar nicht damit ins reine kommen. — Tiecks Genoveva[15]) hat mir neuerlich wohlgetan; er ist ein herrlicher Dichter. Die Melusina hätte ich ihm aber erlassen wollen. — Mit Freund Savigny, den ich nicht besser bezeichnen kann, als indem ich sage: seine ganze Seele ist lichte Ruhe, gefühlvolle religiöse Besonnenheit und enthusiastischer Geschmack, habe ich viel über Kunst gesprochen, — er weiß mehr zu sagen als ich, aber wir wandeln in den Propyläen[16]) und lesen das Athenäum. Aber der genialste Jüngling (ein 22jähriger junger Mann), den ich je sah, ein Freund von Friedrich Schlegel, der schon herrliche Sachen aufgestellt unter dem Namen Maria (er heißt Brentano und ist von Frankfurt a. M.), den der Genius in dem glühenden Gefühle des Höchsten unruhig treibt, und dessen Äußerungen oft der Sittlichkeit zu widersprechen scheinen, unerachtet eine hohe sittliche Würde durch sein Inneres walte; und welcher einige Tage bei mir sich's gefallen ließ, hat mir den

15) „Leben und Thaten der heil. Genoveva. Ein Trauerspiel." 1799. — „Sehr wunderbare Historie von der Melusine." 1800.

16) Die von Goethe herausgegebene Zeitschrift „Propyläen", 1798 bis 1800, enthalten einen Aufsatz G.s über die Theorie der bildenden Künste. Das „Athenäum" der Brüder Schlegel erschien 1798—1800.

ganzen Tag poetisiert und das auf eine wahrhaft Geist erregende und bildende Weise. Er ist natürlich auch ein Verehrer von Tieck und von Ihnen, aber das erstere mehr er, das letztere mehr sein Freund S[avign]y, der sonderbar mit ihm kontrastiert. — Freuen Sie sich in einem einsamen Stündchen dieser und mehrerer ungesehenen Freunde, verstärken Sie uns womöglich Ihre geistige Gegenwart, seien Sie auch in den öden Gemeinheiten Berlins durch Freundesgruß entschädigt, und helfen Sie dort bilden, wie der entferntere Lessing bildete, — nur daß man in das leidige Stehenbleiben geriet . . .

Dieser Brief vom 12. Mai blieb unbeantwortet; deshalb läßt Schwarz einen zweiten vom 10. September 1801 folgen.

4. Schwarz an Schleiermacher.

Ihre Predigten, liebster Schleiermacher, welche mir durch Ihre freundliche Gunst ein zweifaches Geschenk geworden sind, habe ich schon einige Zeit in der Hand[17]; aber sie wollen immer noch nicht so lange darin weilen, daß ich sie mit raubgierigen Rezensentenblicken durchlesen könnte; immer nimmt sie ein Freund wieder hinweg. Dadurch ist mir indessen auch die Freude geworden, mit mancher Seele darüber zu sprechen, und ich kann Ihnen kurz den allgemeinen Eindruck sagen, den sie auf uns (Sie fühlen hier die Bedeutung dieses herrlichen Wörtchens mit mir) gemacht haben. Die ersehnte Frömmigkeit haben Sie den aufgeklärten Guten unseres Zeitalters fromm ausgesprochen. Sie haben sich die Herzen, welche Sie sich schon erworben hatten, durch die Predigten noch mehr zu eigen gemacht, und — was mich noch beinahe mehr freut, — Sie gewinnen sich noch mehrere; denn hier hört das polemische Gegenüberstellen auf, das in Ihren Reden das Treffliche dem Blick desjenigen entziehen kann, der noch nicht die Anschauung Ihres Inneren gewonnen hat. Und die Andachtsübung, welche die Monologen dem höheren Denken gewähren, unterhalten[18] Ihre Predigten dem gemeinen, ja sie führen selbst den minder herzvollen Leser zu einer erhebenden Andacht hin. So ganz christlich bilden sie Christen. Ich gebe Ihnen in diesen Worten, wie gesagt, einiges von dem allgemeinen Eindruck, den die Predigten auf uns gemacht haben.

Auf einiges nur kann ich mich jetzt bestimmter einlassen, auf die zwei Predigten, die ich mit genauerer Aufmerksamkeit noch zur Zeit durchlesen habe. Die von der Gerechtigkeit Gottes enthält mir eine zum Teil neue Idee, denn es ist mehr darin, als die ehemalige (Leib-

17) Die erste Sammlung von Schl.s Predigten (1801).
18) So wörtlich, man erwartet „bieten".

nizisch-Wolfische) bonitas sapienter administrata, und doch die Vergeltung (talio), die unserem Herzen auch nach dem Kantischen Rigorismus immer wie ein böser Engel dastand, so ziemlich weggeschafft. Subjektiv bleibt sie zwar immer, und muß bleiben als Ansicht gerade für den Menschen, dessen strafbares (leeres) Innere ihm den Begriff von Strafe (im strengen Sinne) notwendig macht, und das ist eben vortrefflich. Auch wird so die Gottheit mehr Eins- als Weisheit — ohne unter der Nemesis zu stehen, wie es Kant irgendwo (am Schluß seiner Moral oder Rechtslehre) ausdrücklich annimmt, und die prekäre Annahme der Vergeltung (bloß um der Vergeltung willen), welche dem Moralbeweise fürs Dasein Gottes in der ehemaligen Form zugrunde lag, fällt durch diese höhere Ansicht weg; Sittlichkeit ist hier ein und alles — das Schicksal ist ihre unendliche Entwicklung. Aber bei meinen Freunden nehme ich doch immer noch hierin eine Partei gegen Sie, weil mir doch die allvorbereitete Erscheinung der Rache in dem menschlichen Herzen einen tieferen Grund zu haben scheint, der nicht so leicht das Rächende in der höchsten Gerechtigkeit wegdenken läßt. Indessen nehme ich hier Partei zugleich gegen mein Herz, und darum ist mir's vielleicht noch nicht zu deutlichem Bewußtsein gekommen, was sich gegen Ihre Idee aufsuchen ließe.

Mehr einzuwenden habe ich mit meinen Freunden gegen einzelne Gedanken in Ihrer vortrefflichen Predigt über die Bereitwilligkeit anderen Rechenschaft zu geben. Sie werden diese Stelle erraten. Ich soll kein Geheimnis haben! Nein, Freund, Sie lassen uns keinen Raum zur Freundschaft! — so sagte ich Ihnen lächelnd, als ich jene Stellen las und daran dachte, wie Sie an Fichte zu meiner Freude rügten, daß er keine Zeit dazu lasse. Hatte Jesus unrecht, wenn er sogar zu seinen Vertrauten sprach: „ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnt's jetzt noch nicht tragen", und wenn er manches in sich verwahrte, weil es niemand verstand? Und wo ist der Mensch von Gemüt, der nicht manches in sich trägt, das kaum der versteht, welcher die vertrauteste Anschauung von seinem Innern hat? Ich legte jene Stelle einer Freundin, die man vorzugsweise die Gemütvolle nennt, und deren reine Urteile mir oft statt aller Demonstrationen dienen, zur Beurteilung vor. Auch sie stimmte mir bei, und das war mir volle Bestätigung. Aber sie wies mich darauf hin, auch Sie recht zu verstehen, indem sie Ihrem Vortrage die Auslegung gab, daß man nur w a h r sein solle, und so werde sich unser Geheimnis gerade dem mitteilen, der es zu wissen bedarf und der es versteht; es wird sich ihm nämlich andeuten, vielleicht nur durch ein einzelnes Wort, und so wie die Natur zu dem spricht, der Sinn für sie hat, während tausend ihre laute Sprache nicht vernehmen, so wird sich dann belohnend unser Inneres dem aufschließen, der es wert ist

zu sehen, — und wer etwas anders als das Höchste der Menschheit sehen will, dem sei es verschlossen. Mir fielen die Worte Jesu ein: wer Ohren hat zu hören, der höre! Sie müssen dabei bemerken, daß diese Freundin, welche in ihrer Weiblichkeit einen vollkommenen Gegensatz gegen das Philosophieren (Vernunftarbeiten) bildet, Ihre Monologen mit einem Symphilosophieren gelesen hat, wie vielleicht kaum einer Ihrer Freunde, und bei dem Lesen Ihrer Predigt ausrief: Das Buch muß ich ja lesen, das ist, wie ich es gerne habe — nicht so wie andere Bücher, die aber nun nichts von Ihnen lesen mag, was andere auch sagen könnten, z. B. allgemeine Wahrheiten. Übrigens ist es uns bei jenen Äußerungen über Geheimnisse vorgekommen, daß Sie noch nicht alle Erfahrungen des Menschenlebens in Ihrem Gemüte, das die bessere Welt in sich trägt, aufgeschlossen haben, sonst, meinen wir, hätten Sie einiges (nur weniges) anders gesagt.

Was Sie über Erziehung gelegentlich einfließen lassen, stimmt so ganz mit meinen Grundsätzen überein, daß ich es in meiner nächsten literarischen Erziehungssache zu sagen mir schon vorgenommen hatte; ich meine nämlich den Gedanken von der Verwerflichkeit eines Vorbereitens, worüber die Gegenwart verlorengeht. Die Erziehung geht auf das Ganze des menschlichen Werdens und auf seine kleinsten Elemente der Zeitteilchen, so daß in dem Kinde jeder Augenblick ebensogut dem Genius heilig sein soll als in dem Greise. Wenn wir tiefer in die Kunst der Künste, in die Menschenbildung eindringen, so wird sich gewiß ergeben, daß durch den besten Gebrauch des Jetzt, so daß nämlich der Mensch (das Kind, der Knabe) sich selbst darin ganz hat, die beste Ausbildung für die Zukunft gewonnen wird; diese tieferen Einsichten werden zugleich die Weisheit des Lebens enthüllen, eines Lebens, in welchem sich ein strenger Kantianer und ein Friedrich Schlegel besser verstehen und gefallen werden. Dies ist der Stein der Weisen, woran wir suchen. Sie haben mir noch vieles versprochen, bester Mann; eine Zeile von Ihnen ist mir schon vieles: wie sehr viel darf ich also erwarten! Aber darf ich Sie freundlich erinnern, daß Sie mich lange warten lassen, z. B. auf die Beiträge zur Gießer Bibliothek? . . .

5. Schleiermacher an Schwarz.

10. Oktober 1801.

Es ist lange unter meinen Vorwürfen gewesen, lieber Freund, daß ich so lange gegen Sie geschwiegen. Dies hat seine Ursache größtenteils in dem an sich löblichen Vorsatz, nicht mit leerer Hand vor Ihnen zu erscheinen, sondern gleich etwas von meinen Ihnen gemachten Versprechungen zu erfüllen, und dazu habe ich eben nicht eher kommen können. Sie erhalten nun hiebei für das Journal der Prediger-Arbeiten einen vielleicht des Gegenstandes wegen nicht unmerkwür-

digen Vortrag und für die Bibliothek die Beurteilung der Campeschen Weltgeschichte. Bei der letzteren ist es mir, wie Sie bald sehen werden, mehr darum zu tun gewesen, gewisse Ideen zum Nachdenken hinzuwerfen, und Ihre Bibliothek begünstigt ja ein solches Verfahren. Ich bin nur neugierig, was Sie zu mancher Äußerung sagen werden; vielleicht erfahre ich dies in einer oder der andern Anmerkung, welche Sie dazu machen. Sobald ich dazu kommen kann, möchte ich Ihnen gern eine Rezension von Tellers Zeichen der Zeit und den darüber geschriebenen Briefen eines ostpreußischen Landpredigers zuschicken, um dabei vielleicht etwas ausführlich meine Meinung über das, was dem geistlichen Stande nottut, zu sagen [19]). Dann schicke ich Ihnen auch wohl ein paar kurze und passende Vorträge für das Magazin von Wochenpredigten [20]). Aber wie soll ich Ihnen das alles mit der Post schicken? Oder wissen Sie mir eine Gelegenheit nachzuweisen? etwa den Kommissionär der Geyerschen Buchhandlung in Leipzig? Ich wollte Ihnen noch diese paar Bogen auf dem Wege zukommen lassen, auf welchem Sie die Predigten erhalten haben, wenn man mir nicht gesagt hätte, es wäre unwahrscheinlich, daß Geyers zur Michaelis-Messe in Leipzig wären.

Ihr letzter Brief, der größtenteils diese Predigten zum Gegenstande hat, hat mir viel Freude gemacht. Was kann auch Angenehmeres begegnen, als durch seine Arbeiten dem edelsten Gefühle Genuß gewährt und Nachdenken veranlaßt zu haben? Gegen meine Idee von der göttlichen Gerechtigkeit werden Sie, hoffe ich, nichts Tüchtiges aufbringen können. Die Nemesis erkenne ich gar sehr an und freue mich, wo ich sie finde; allein wenn von einer göttlichen Eigenschaft, d. h. von einer göttlichen Handlungsweise, die Rede ist, so kann nur etwas, was ununterbrochen seinen Gang fortgeht, darunter angeführt werden, wogegen diese Nemesis immer nur eine seltene Erscheinung ist. Ich möchte sie im eigentlichsten Sinn eine Erscheinung nennen, weil vieles nur in der Subjektivität des Wahrnehmenden liegt, und ich würde sie mehr zu den Veranstaltungen der Weisheit zählen, um die Aufmerksamkeit der Stumpferen und Roheren rege zu machen.

In der sechsten Predigt ist es gewiß nicht meine Absicht gewesen, der Freundschaft den Raum zu versperren, und es könnte nur durch Nachlässigkeit des Ausdruckes ein Schein davon entstanden sein. Meinen Sinn über diese Sache hat schon (Ihre) gemütvolle Freundin sehr wohl getroffen, und ich freue mich dieser Übereinstimmung, wie überhaupt ihres Wohlgefallens ganz besonders. Denn ich mag Ihnen nicht bergen, daß es mir eine ganz eigene Freude ist, wenn ich im-

19) Ist solche Rezension erschienen, so ist sie bisher nicht nachgewiesen. Zu der über Campe s. u. Anm. 21.

20) Magazin für Wochen- und Leichenpredigten, 10 Bde. (Marburg, bei Krieger).

stande bin, auf zarte weibliche Seelen einen Eindruck zu machen, da dies nur gar zu sehr der ausschließende Vorteil der Dichter zu sein pflegt. Die Monologen haben mir schon öfters dieses Glück verschafft, und ich freue mich, daß die Predigten auch nicht ganz zurückbleiben, wenngleich unstreitig Ihre Freundin manches darin finden wird, was ihr nur als allgemeine Wahrheit erscheinen kann. So ist auch in der sechsten Predigt unmittelbar nirgends von den innersten Geheimnissen des Gemüts die Rede, sondern von dem Leben, dem Wandel und was sich unmittelbar darauf bezieht. Da möchte ich nur die Geheimnisse verbannen, und was S. 127 dagegen gesagt ist, bezieht sich nur auf solche. Wie sehr ich jene Geheimnisse in Ehren halte, hätten Sie doch daraus schließen können, was irgendwo schon von der Nachfrage nach dem Grunde äußerer Handlungen steht: die Euch nicht nahe genug sind, um zu urteilen, mögen sich bescheiden, daß ihnen dieses Geschäft noch nicht angewiesen ist. Indessen gestehe ich Ihnen gern, daß in meinen Augen jeder, der nicht aus Zudringlichkeit und leerer Neugier, sondern aus Interesse an dem Zusammenhange meines Denkens und Handelns oder an meiner Individualität nach etwas fragt, das schon zum Gebiete des Inneren gehört, schon eben dadurch gewisse Ansprüche auf Wahrheit sich erwirkt; denn wer fragt, in dem muß auch eine gewisse Fähigkeit sein, eine Antwort zu vernehmen, und gewiß hat Ihre Freundin recht: wie wahr man auch antworte, es wird doch keiner mehr vernehmen, als er kann, und also auch, als er soll. Ob der Schluß, den Sie aus jenen Äußerungen gemacht haben, richtig ist, darüber kann ich Ihnen nichts sagen, da Sie sich noch nicht bestimmt darüber äußern. Wer hat wohl das ganze Menschenleben umfaßt? Gewiß ist jedem darin manches verschlossen; ob es aber hier mit mir der Fall ist, möchte ich wohl wissen, und ich wünschte, Sie suchten mich darüber ins reine zu bringen. Aus dem Anfang Ihres Briefes schließe ich, daß ich in der Bibliothek ein Urteil über die Predigten von Ihnen zu erwarten habe. Verzögern Sie es mir nicht zu lange und vergessen Sie ja nicht über dem Freunde, der in den Ideen sich selbst wiederfindet, den Richter über alles, was zur Form und zur Arbeit gehört. Vielleicht lasse ich in ein paar Jahren ein ähnliches Bänddchen Festpredigten folgen, und recht viele belehrende und gründliche Urteile über diese ersten einzuholen, wäre mir dazu sehr willkommen.

Für jetzt liegen meine Arbeiten in einer andern Sphäre. Der Anteil, den ich an Schlegels Übersetzung des Platon nehme, hat mich diesen ganzen Sommer beschäftigt, und meine Schuld ist es nicht, daß der erste Band noch nicht erschienen ist. Nächstdem werden Sie vielleicht in dem Michaelis-Meßverzeichnis unter den künftigen Büchern die Grundlinien einer Kritik der Moral gefunden haben, die aber erst übers

Jahr um diese Zeit erscheinen sollen. Den dazu nötigen nochmaligen Wiederholungen aller Studien, nämlich der wichtigsten Schätze der praktischen Philosophie von Platon bis auf Fichte, ist dieser Winter bestimmt und der Sommer der leichteren Arbeit des Schreibens. Auf diese Kritik denke ich dann wohl bald eine neue Darstellung der Moral folgen zu lassen, und dann, denke ich, wird alles, was etwa noch zwischen uns über diesen Punkt streitig ist, zur Sprache kommen. So weiß ich mir nicht recht zu erklären, wie Sie das meinen, was ich in Ihrem vorletzten Brief und auch hernach in der Bibliothek gefunden habe, daß Moral im Gegensatz der Religion nur etwas künstlich Gemachtes ergibt. Wenn Sie die Moral meinen, nämlich das System, die philosophische Behandlung, so ist das freilich wahr; aber es gilt dann von jedem System, weil jeder von allem Übrigen und also von allem Wirklichen abstrahieren muß, und welches würde künstlicher und gemachter sein, als eine solche Religion? Meinen Sie aber die innere Tätigkeit der Gemüter, die Moralität, so weiß ich nicht, wie Sie das von der wahren Moralität sagen können (denn die vermeintliche und vergebliche — das versteht sich von selbst). Mir scheint die moralische Tätigkeit ebenso innerlich, ebenso wahr und ebenso natürlich, aber doch eine ganz andere zu sein, als die religiöse. Hier ist also noch etwas zwischen uns, es sei eine Verschiedenheit der Ansicht oder nur des Ausdrucks, und der wird sich am besten entwickeln, wenn die Gegenstände einmal in Masse vorkommen.

Ihre angefangene Erörterung über den Mystizismus ist mir auch deshalb sehr willkommen, und ist dies ein Begriff, auf den gar vieles ankommt und der Licht auf die dunkelsten Stellen werfen muß, wenn er recht ins Klare gesetzt ist. Was ich in der dritten Rede darüber gesagt habe, ist sehr wenig, und ich bin auf Ihr Weiteres sehr begierig.

Es wäre noch so vieles auf Ihren vorletzten Brief zu sagen, aber es ist so lange her, daß ich fürchten muß, es möchte Ihnen nicht alles mehr gegenwärtig sein, wenigstens geht es mir gemeiniglich so, wenn ich eine Antwort erhalte, die lange ausgeblieben ist, — nur das wissen Sie gewiß noch, daß Sie mich in demselben näher in den Kreis Ihrer Freunde eingeführt haben, und Sie wissen wohl, ohne daß ich es Ihnen sage, daß Sie mir damit etwas Großes getan haben. Lassen Sie sich recht wohl dabei sein, daß Sie einige so gleich gestimmte und doch hinlänglich verschiedene Freunde in der Nähe haben. Mir fehlt das gar sehr, und ich weiß, wieviel mir damit fehlt. Es ist mir eine angenehme Aufgabe gewesen zu fragen, ob ich wohl, wenn mich das Geschick einmal in Ihre Gegend führte, auch persönlich einem jeden von Ihnen in dem Verhältnis näherkommen würde, in welchem, wie Sie sagen, unsere Gedanken einander begegnen; aber freilich ist sie noch zu unbestimmt, um sich auflösen zu lassen. Werden nicht Ihre

Freunde Creuzer aufs neue. und wird nicht Savigny auch in den Kreis der öffentlichen Mitteilung treten? Sie können wissen, daß ich gar nicht erpicht darauf bin, daß Bücher geschrieben werden, und daß ich gewiß nicht das Schreiben zu irgendeinem Maßstabe der Beurteilung nehme; aber wenn es das einzige Mittel ist, wie ich hoffen kann, jemand, der mich interessiert, näher kennenzulernen, kann ich bisweilen ein rechtes Verlangen darnach haben. — Von Brentano habe ich noch nichts gelesen; es hat mich aber sehr gefreut, Sie so gut für ihn gestimmt zu sehen. Das beweist mir schon etwas zu seinen Gunsten . . . [verwischt, etwa 4 Worte] was ich sonst von ihm gehört, hatte ich mir ihn sehr unreif, flüchtig und ungediegen gedacht.

Ich muß Abschied von Ihnen nehmen. Seien Sie mir herzlich gegrüßt und strafen Sie mich nicht etwa mit einem ebenso langen Aufschub.

6. Schwarz an Schleiermacher.

. . . Daß uns Ihre Literalien überaus willkommen waren, darüber brauche ich Ihnen weiter nichts zu sagen. Der Aufsatz für das praktische Journal von Müller wird vermutlich jetzt abgedruckt. Ich soll Ihnen den Dank des Herausgebers versichern und die Bitte um mehrere Beiträge. Der Verleger wird Ihnen in Leipzig das Honorar besorgen; ich bitte Sie nur, mich eine Anweisung dorthin wissen zu lassen. Der Setzer ist nicht so ganz mit Ihnen zufrieden wegen der feinen Schrift; ich wünsche, daß nicht auch Ihre Augen darüber unzufrieden sind. Der Aufsatz, welcher mich näher angeht, ist nun bereits im ersten Stück der Gieß[en]er Bibliothek gedruckt[21]). Dafür bin nun ich vorerst Ihnen besonderen Dank schuldig. Sie haben einen Ton angestimmt, den ich längst gern zu hören wünschte, und daß Sie ihn nicht noch schärfer gegriffen haben, macht mir Ihre Humanität, die Sie hier gegen Campe beweisen, nur achtungswerter. Meine Anmerkung dazu ist unbedeutend, da ich Ihnen nur das dazu sagen wollte, was ich soeben gesagt habe, und unserem Publikum andeuten, daß es zu neuen Ansichten über Pädagogik und Methodik kommen müsse. Mehrere Druckfehler in diesem Bibliotheksstück sind mir ärgerlich, unter anderem heißt es in dem, was ich sage: „nur dem einen Herausgeber" statt „mir dem einen Herausgeber"[22]). Sonderbar war es, daß, eben als Ihr Brief ankam, an dessen Schluß Sie über literarische Betriebsamkeit der Freunde in Marburg fragen, wir in

21) Besprechung von Campes Historischem Bilderbüchlein, Allg. Bibliothek der neuesten theol. und pädagog. Literatur, herausgegeben von Schmidt u. Schwarz VI 1, Gießen, Heyer, 1801, S. 80—100. (Vorhanden auf der Universitätsbibliothek in Greifswald und der Landesbibliothek in Darmstadt.) Das Wichtigste daraus habe ich in der „Erziehung", 9. Jahrg., S. 251—254, mitgeteilt.

22) S. 100 am Anfang von Schwarz' Zusatz.

literarischen Diskussionen über Sprache und Bildung durch Sprache begriffen waren. Wir hatten schriftlich unsere Gedanken gewechselt, und Sie fehlten uns nur noch; denn wir glauben auch hier im Geiste ganz vereinigt zu sein, nur daß Ihre originellen Blicke unsere Ideen höher potenzieren würden. Ich komme hier in Versuchung, Ihnen aus einem Aufsatze Creuzers, des Professors der griechischen Sprache und Eloquenz (Sprachforschers κατ' ἐξοχήν) etwas herzusetzen: „Aber wirkt man hier ein, wird uns nicht auf diese Weise das ernsthafteste Geschäft zum Spiel werden? Ihr macht große Forderungen für Bild und Dichtung: Geist und Wahrheit hat doch ursprünglichere und heiligere Rechte, und wo ist, wenn man im Unterricht und Lehre das dichtende Vermögen einmal frei lässet, wo ist eine Grenze seines Strebens abzusehen? Und vertrieb der göttliche Platon, der doch wohl wußte, was Bilden und Lehren sei, nicht selbst die Poeten aus seinem Staate? — Antwort: Wir stehen gerade auf dem entgegengesetzten Punkte, als auf dem Plato stand, da er den Poeten etc. etc. Er lebte unter einem Volke, das, wo von geistiger Tätigkeit die Rede war, für nichts als Poëm, Bild, musikalische und mimische Kunst Sinn hatte, dem Philosophie an sich so wenig galt, daß sich die Philosophen nur als Musiker und Poeten einschleichen müssen. Wir in einer Welt von abstrakten Begriffen überflutet, wo trockene, harte, scharfe Theorie als allgemeines Gesetz geistiger Tätigkeit herrscht. — Und ist nicht Plato derjenige, der von allen Philosophen und Pädagogen den Lehrbedürfnissen so sehr Genüge leistete, daß seine Werke als ein Kanon der mystischen Lehrkunst als Vorbild der mystischen und symbolischen Darstellung gelten können?" Ich muß abbrechen. Aber hier noch etwas aus seinem letzten Briefe: „Besorge aber nicht, daß ich auch auf meinem Felde nichts hervorbringen werde über allen den Anstalten und Vorbereitungen. So mir Gott Leben und Gesundheit — Freude und fröhliche Stimmung der Seele erhält, liefere ich, zwar nach der Natur meines Bodens etwas spät, aber doch gewiß einige Früchte auf den Altar der Wissenschaft." — Nun kennen Sie diesen Geist näher.

An Savigny, dem Edlen, haben Sie einen Nachbar und Kollegen, der Sie freuen wird, in demselben Bibliotheksstück erhalten; er ist Verfasser der Rezension über Universität[23]).

Ich hoffe, mit der Zeit wird noch etwas aus unsrer Bibliothek: Sie und solche Freunde müssen helfen Wir haben noch viel mit der Wasserflut anderer Journale, als da sind, Rintelner Annalen u. dgl., äußerlich zu kämpfen. Und besser ist es doch immer, mit Geistern zu kämpfen zu haben als mit Wasser, welches nach Schellings Naturphilosophie die Indifferenz unserer Erde ist. Darum mag sich unsere liebe

23) Allg. Bibliothek (usw. s. S. 256) VI 1, S. 20—34: Besprechung der Schrift von Hoffbauer, Über die Perioden der Erziehung.

Leserwelt gar gerne darin verlieren. Was ist es überhaupt mit unseren kritischen Journalen? Eine Verewigung des Schlendrians. Weder der Jenaischen noch der Erlanger Literaturzeitung darf man noch etwas Bedenklichkeit über den kategorischen Imperativ äußern, wozu sie geschworen haben, und Schlendriansprodukte selbst im pädagogischen Fache, wie z. B. die Familie Wertheim[24]), werden hoch gepriesen. Ich habe mich daher, wenigstens für den Anfang, in meinem Unternehmen nicht viel Gutes zu versehen.

Zur Ostermesse soll hoffentlich der erste Band meiner Erziehungslehre erscheinen, welche gar sehr von dem bisherigen Erziehungsunwesen der kantischen Schule (ich ehre Kant, aber nicht seine Schule) abweichen wird. Möchte ich Sie nur erst in so manchen Punkten zu Rate ziehen können, wie meine Freunde und Freundinnen in der Nähe, bei denen jetzt ein Teil des Manuskriptes zirkuliert und die mir weniger schenken als der Troß der Rezensenten. Für die weitere Fortsetzung studiere ich jetzt u. a. Anatomie und Physiognomik: was sagen Sie zu diesem Plane? Wir wollen wetteifern. Ihr Plan für die Bearbeitung der Moral ist einer der herrlichsten, die mir vorkommen können. Ich möchte Ihnen schon zurufen hören: Macte! macte nova virtute!

Ich bin ein ganz ketzerischer Naturalist geworden; auch das Handeln (wie Sie es nennen) aus dem kalten Gedanken der Pflicht mag ich nicht mehr leiden; es komme dann zu Zeiten mir Ihre Nemesis, wenn sich die Menschen durch den Geist Gottes nicht mehr wollen strafen lassen, um die Sintflut aufzuhalten; wiewohl am Ende auch damit nicht viel aufgehalten wird. Die Liebe ist mir τὸ Ἓν καὶ Πᾶν, aber sie ist nichts weniger als ein Abstraktum; sie ist nur im einzelnen, da wo man liebt, gleichviel was, folglich auch unbedingt und unbeschränkt. Daß wir uns so ängstlich nach einem Stakete, das sie z. B. zwischen beiden Geschlechtern im kalten Maß und Ziel erhalten soll, umsehen, kommt daher, daß wir immer an das Wort nur denken und nicht an das Lebendige, an das liebende Gemüt selbst. Ist dieses da, so laßt es nur frei wirken; keine Bildung ohne Liebe und keine Liebe ohne Bildung[25]) (Veredlung). Von hier aus muß meines Erachtens alle Moral ausgehen, daß sie nur einmal das Buchstabieren verlerne; und vor allem sei das Einpfuschen der Rechte entfernt. Die Rechte — Gott verzeihe mir's wenn ich sündlich werde — hat der böse Feind dem Menschen eingegeben; wenigstens sind sie das Irdische, der entgegenstehende Pol gegen das heilige Licht des Himmels; doch muß ihre Verbindung in dem guten Menschen gezeigt werden. Aber wo gerate ich hin? Ich wollte Ihnen noch sagen, daß es ein schönes Ver-

24) Oder: Emilie? Vermutlich: Emilie Wertheim, ein Buch für Mütter und Töchter, 1786—91.
25) Monol.[1] 52.

hältnis der Liebe ist, welches Ihnen mein voriger Brief andeutete, dessen Anschauung Sie wie nur irgend etwas Schönes freuen würde, das sich aber mit dem Aussprechen vor dem Menschen nicht verträgt. Sehen Sie übrigens aus dieser meiner Äußerung, wie sehr ich Ihre Grundsätze über Geheimnisse, welche Sie samt jener Auslegung mir nun mit dem Vertrauen der Freundschaft in Einstimmung gebracht haben, von ganzem Herzen ehre.

Könnten wir Sie, Bester, nur in unsere Mitteilungen mehr ziehen! Unsere Marburger Freunde (bei denen ich neulich war und welche ich jetzt hier erwarte), wünschen dieses ebensosehr als ich. Wir haben das Gesetz unter uns, daß jeder, so wie ihm etwas in seinen Studien vorkommt, das er mit Freunden besprechen will, seine Gedanken schriftlich hinwirft; darüber wird eben mündlich und schriftlich debattiert, und so sammelt sich ein Archiv unserer Streitsachen. Doch werden wir darauf denken, auch Sie mit in die Mitteilung zu ziehen. Alle Literalien, die für einen Brief zu groß sind, schicken Sie gefälligst unter der Adresse an die Heysersche Buchhandlung in Gießen durch Herrn Böhme, Buchhändler in Leipzig, an mich. Ich erwarte viel; Sie haben mir noch manches versprochen, die Beurteilung von Tellers Zeichen der Zeit, — auch einen Aufsatz über das Technische in (der) Predigt (sollte nicht die Poesie mehr in der Predigt zu tun haben?), und was Sie mir nur schicken können. Auch wünschte ich Ihre Gedanken über meinen Lavater zu erfahren. Das Honorar für die Arbeiten an der Bibliothek kann zur Meßzeit auch in Leipzig ausgezahlt werden. Machen Sie mir nur eine starke Rechnung. — Mögen Sie durch Freunde in der Weise dafür gesegnet sein, daß Sie Ihren Freunden in der Ferne wohltun!

7. Schleiermacher an Schwarz.

Bald nach Ihrem freundlichen Briefe, mein teurer Freund, erhielt ich auch das Bibliothekstück, worin die Rezension von Campe abgedruckt ist. Es war mir ein angenehmer Anblick, nun einen Anfang meines Mitwirkens in Ihrem Kreise gemacht zu sehen. Gedulden Sie sich nur, es wird schon mehr kommen. Der Aufsatz über Tellers Zeichen der Zeit liegt schon fast beendigt in meinem Pult; ich habe nur noch nicht dazu kommen können, die letzte Hand daran zu legen. Dies sowohl als mein Stillschweigen hat eine sehr angenehme Ursache gehabt, und ich mute allen Freunden, auch denen, die unter diesem Ereignis gelitten haben, zu, sich darüber zu freuen. Ich habe nämlich den Dezember und Januar hindurch Friedrich Schlegel bei mir gehabt. Wir waren drittehalb Jahre getrennt gewesen, und da er ein sehr schlechter Briefschreiber ist, so machten teils unsere inneren Fortschritte, teils unsere gemeinschaftliche Arbeit am Platon eine Zusammenkunft notwendig, teils hatte er auch andere Geschäfte hier zu besorgen. Es hat uns

wohlgetan, uns gegeneinander auszuschütten, und ich besonders habe an ihm manche Wendung des Geistes und manches innere Erzeugnis gefunden, was ich a priori nicht diviniert hatte. Er ist mir so erschienen, daß, wenn ich eine Seelenwanderung annähme, ich behaupten würde, er sei Pythagoras gewesen. Gar vieles ist geredet worden in diesen zwei Monaten, und unsere Harmonien und Disharmonien haben sich deutlicher ausgesprochen und befestigt. Ihn hat hernach auf einige Wochen ein anderer Freund abgelöst, der sich in Absicht des umfassenden Geistes freilich mit ihm nicht messen kann, für mich aber und mein Freundschaftsbedürfnis in mancher Hinsicht gleichsam das Ergänzungsstück zu ihm ist[26]). Nur erst seit einigen Tagen bin ich wieder allein, und nun muß ich auch mit verdoppeltem Eifer alles Versäumte nachholen. Dahin gehört denn auch mein Briefwechsel mit Ihnen und die versprochene kleine Arbeit. Ersterer soll aber auf letztere nicht warten; ich schreibe lieber gleich, obschon ich an die andern Sachen auch bald zu kommen hoffe, und schicke sie Ihnen dann unter der angewiesenen Adresse über Leipzig.

Ihre Nachricht von der Art, wie Sie untereinander Ihre Gedanken austauschen, habe ich mit Vergnügen gelesen. Es ist dieses ein eigener Vorteil, dessen man sich nur erfreut, wenn man mehrere Freunde in einer solchen Nähe hat, welche schriftliche Mitteilung erfordert, aber zugleich erleichtert. Es gab eine Periode, wo ich ihn auch genoß, und ich weiß also seinen Wert zu schätzen. Wir alle waren aber damals in dem ersten Stadium unserer Bildung und unterlagen — weniger aus Eitelkeit als aus Unbeholfenheit — der Versuchung, alles in ausführliche und zierlich geschriebene Aufsätze zu bringen, so daß wir teils weit mehr Zeit dabei versplitterten, als nötig gewesen wäre, da doch nichts, was außer diesem Kreise einen Wert gehabt hätte, zustande kam, teils manchen Gedanken höher schätzten, als er wert war und als wir getan haben würden, wenn wir ihn in ein paar Zeilen nackt und bloß hingestellt hätten. Jetzt würde ich ein ähnliches Verhältnis als eine schätzbare Aufforderung betrachten, mich der höchst möglichen Konzinnität zu befleißigen. Wenn diese dann auch strenger ist, als man sie in Unterhaltungen mit dem Publikum brauchen kann, so hat die Gewöhnung daran für das eigene Studium ihre nicht zu ermessenden Vorteile. Mir will es damit noch immer nicht so gelingen wie Fr. Schlegel, der für seinen und seiner nächsten Freunde Gebrauch alles in fast algebraischen Formeln aufzeichnet. So kann sich der wahre Gehalt eines Gedankens unmöglich verhehlen.

Hr. v. Savignys Aufsatz hat mir allerdings viel Freude gemacht; ich wollte nur, er wäre mehr in das Detail seiner eigenen Gedanken hineingegangen, die sich wohl nur wenige Leser von selbst werden

26) Ehrenfried v. Willich.

weiter ausbilden können. Doch vielleicht werden wir das anderswo zu erwarten haben. In einem Punkte möchte ich von ihm abweichen: ich glaube nämlich, daß in einem höheren Sinn die Philosophie allerdings Vorbereitung zu allen andern Wissenschaften ist, indem jede einzelne im System des Ganzen nur durch sie abgeleitet werden kann. Daß dies durch die propädeutischen Kollegien nicht geschieht, ist wieder eine andere Sache. Ihren fortlaufenden Aufsatz über Religion und Mystik [26a]) lese ich mit großem Interesse; ich hoffe, er wird viel beitragen, den rechten Sinn hie und da reger zu machen. In Ihrem Urteil über Lavater herrscht das ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ recht durch und durch; auch haben Sie ihn sich gerade in die rechte Form gestellt, aus der er für Ihren Zweck gesehen werden muß. Daß Sie auch meinen Predigten eine Stelle in diesem Aufsatz vergönnt haben, ist mir sehr wert gewesen, da dieser gleichsam das Heiligtum der Bibliothek ist. Nur habe ich auf der andern Seite dabei gelitten, weil es Sie verhindert hat, mit der Kritik in ein solches Detail zu gehen, als ich gern von Ihnen gelesen hätte. Überhaupt ist mir dieser Wunsch bei allem Lobe, das mir zuteil geworden ist, nicht erfüllt worden. Inwiefern ich in Absicht auf die Poesie im Predigen Ihrer Meinung bin, werden Sie schon aus den Reden wissen; die Zeit wird wohl noch lange nicht kommen, wo es an seiner Stelle ist. Indes kann man immer auf gewisse Weise darauf vorbereiten durch Predigten, welche, ohne eigentlich poetisch zu sein, doch die poetische Anlage ansprechen. Gewissermaßen, wiewohl nur in einem beschränkten Sinne und als ein leiser Anfang, gehört die erste aus meiner Sammlung in diese Klasse. Zu einem Aufsatz über das Technische im Predigen wird es wohl mit meiner nächsten Sendung an Sie noch nicht gedeihen.

Daß wir über die Geheimnisse miteinander verständigt sind, ist mir sehr lieb. Ein Verhältnis der Liebe, wie es auch immer gedacht werde, kann meiner Gesinnung nicht zur Gegeninstanz gemacht werden. Ich selbst bin in einem solchen verflochten, welches das Aussprechen so wenig als irgendeins verträgt; aber dennoch ist es mir soweit ein Geheimnis, als es seiner Natur nach von selbst ist; absichtlich wird keins daraus gemacht, und jedem steht frei, soviel davon innezuwerden, als er seiner Natur nach innewerden kann, und ich bin überzeugt, daß ich mich bei jeder andern Art, die Sache zu behandeln, sehr übel und in härtestem Widerspruch mit mir selbst befinden würde, so wie meine Freundin auch.

Ihrer Erziehungslehre sehe ich mit Vergnügen entgegen; sie wird schon ihr Publikum finden, wenn auch die Rezensenten sie nicht klein kriegen können. Der Erl[anger] L[iteratur]-Z[eitung] möchte ich mich

26a) Allg. Bibl. (s. S. 256) V 165 ff., 317 ff. Hier über Lavater 337 ff., über Schl.s Predigten 344 ff.

indes gegen Sie annehmen. Ich lese sie zwar nicht, aber ich weiß von mehreren Mitarbeitern, die gewiß vom kategorischen Imperativ nicht mehr halten als wir. Wollen Sie indes vor diesem unbequemen Maßstabe ganz sicher sein, so will ich mir Ihre Erziehungslehre, sobald ich sie als existierend aufführen kann, zur Rezension in der Erl[anger] Z[eitung] ausbitten; ich liefere bisweilen eine Kritik darin, und man pflegt sie gern aufzunehmen. Was Sie damit meinen, daß Sie Physiognomik studieren, verstehe ich nicht recht. Wie kann man sie studieren? und was für einen Gebrauch wollen Sie in der Pädagogik davon machen, da gerade, was in der Physiognomik das Reellste ist (nämlich, was ich mit Lichtenberg lieber Pathognomik nennen möchte), bei Kindern so wenig angetroffen wird? Ich möchte, um mich polemisch auszudrücken, sagen, daß sie aufhören Kinder zu sein, sobald sie Objekt für die Physiognomik werden. Meinen Sie es aber für spätere Zeit, so haben Sie allerdings sehr recht . . .

8. Schwarz an Schleiermacher.

Münster bei Gießen, 16. März 1802.

Viel länger als mein Herz es wollte, mußte ich meine Antwort an Sie, bester Mann, verzögern. Nun, besorge ich, werden Sie davon nicht mehr in Berlin erreicht. Aber sei es auch, diese Veränderung Ihrer Lage macht mir unendliche Freude, denn eine Hofpredigerstelle[27]) ist doch eher der Ort für einen solchen Prediger als das Charitéhaus, wiewohl dieses Sie nicht anders als mit Trauer entlassen wird — ein Prediger der Frömmigkeit hat überall sein Auditorium. Ihre nächste Wirksamkeit wird nun größer und Ihre Umgebung freundlicher. Ihr entfernteres Wirken wird nichts darunter verlieren, und in Ihrer frohen Stimmung werden Sie Ihrem sich erweiternden Publikum und Ihren Sie immer lieber gewinnenden Freunden oft belehrende glückliche Worte zusenden. In prophetischer Begeisterung rufe ich Ihnen Segen zu. Haben Sie einmal Muße, so sagen Sie mir etwas von Ihrer Lage in Stolpe und geben den Lauf der Briefe dorthin an. Soeben erhielt ich diese Nachricht, als ich meinem Verleger Göschen den Auftrag erteilte, Ihnen ein Exemplar meiner Erziehungslehre[28]) nach Berlin zu senden; hoffentlich trifft es Sie doch da noch. Aber was ich noch besorglicher wünsche, können Sie leicht denken. Werden Sie nun auch Ihr Versprechen halten können? Ja, Sie werden es — Sie wollen es, Sie müssen es wollen. Sehen Sie, wie ich Sie zur Rezension dieses Buches festhalten will. Warum sollte ich auch nicht? Sie sind mir dafür gerade der wichtigste Rezensent für den Gegenstand selbst, und lassen Sie

27) Schleiermacher war die Hofpredigerstelle in Stolp in Pommern angeboten worden, die er Anfang Mai angenommen hatte.

28) Der erste Teil „Über die Bestimmung des Menschen“ erschien 1802.

mich noch hinzufügen, auch für mich. Denn dieser letztere Umstand ist in unseren Tagen, wo das Kritisieren der Sprecher in der Philosophie auf Zernichtung derer hinaustendiert, welche nicht unbedingt vor ihren Philosophemen (genannt System und Wissenschaft — ehedem Hypothesen) anbetend niederfallen, für jeden und besonders für den seinen eigenen Weg erwählenden Autor, für ihn sowohl als für seine Lehre, bedeutend genug. Schon weiß ich manche, welche mich geradezu des Materialismus verdammen, weil ich nicht bei ihrer Buchstaben-Freiheit bleibe, und andere, welche Inkonsequenz vorwerfen, weil ich nicht ganz ihrer Hypothese, die den Menschen erschöpft haben will (!), huldige; derer nicht einmal zu gedenken, welche noch in der Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung von dem kategorischen Imperativ als dem einen und allen ausgehen. Solche Beurteiler mögen immer ihre Mahnungen in contrarium vorbringen, aber ihre Gewohnheit, Werke, die zur Kultur des Geistes gehören, mit Schreibereien zu verwischen und sie noch unter den Troß der nachgeschriebenen Hefte, die im Buchstaben des Zeitgeistes reden, zu setzen, das ist für den Schriftsteller, welcher das passive Publikum der Journalleser kennt, mit Recht empfindlich. Daß es Ihren Reden nicht so ergangen ist, das haben Sie dann doch der Heiligkeit, womit sie dastehen, zuzuschreiben; allein daß sie nicht mit größerer Aufmerksamkeit behandelt werden, wäre es auch nur achtungsvoller polemischer, das ist von den Rezensenten unverantwortlich. Ich schließe mich selbst nicht ganz von dieser Sünde aus; jetzt kenne ich das Buch besser und bitte ihm oft ein übereiltes Urteil ab. Daß Sie mit meiner Theorie von Erziehung (und Bestimmung) des Menschen ganz einstimmen werden, bezweifle ich — desto besser für die Rezension. Manche Gedanken darin habe ich von Ihnen deutlich erhalten, nachdem sie sich schon in mir bewegt hatten; eben dieses Zusammentreffen hat mich zu Ihrem Geiste hingezogen. Und da dieser so recht mein Führer zu sein gemacht ist, so muß er auch der Beurteiler dieses Werks sein. Was Sie mir über Physiognomik erinnern (zum Unterschiede der Pathognomik), darüber werden wir uns wahrscheinlich vereinigen, wenn Sie meine Ausführung im Buche werden gelesen haben. Lichtenberg ist auch mein Mann; aber Lavaters große Ideen hatte er nur in der Verkleinerung der Nachsprechung gefaßt; so wie jetzt Ihre Reden und Monologen dem Unkundigen erscheinen können, da schon ein Troß kleiner Geister in Ihren Worten sich groß zu machen dünkt. Gegen solche Verleumder eines Lehrers oder Sehers kann ich mich sehr ereifern, und darum begreife ich nun auch besser die Polemik Ihrer Reden. Solche sind auch schuld, daß mancher Geist in der Kulturgeschichte (?) verlorengeht.

Aber über dieses Verlorengehen, das mich immer sehr schmerzt, habe ich noch gegen Fr. Schlegel bei Ihnen etwas anzubringen. Sagen Sie

selbst, ob er es nicht verschuldet, wenn das Zeitalter sein Herrliches zu wenig erkennt, und wenn gerade die Geister von eigenem Gehalt es so wenig aufnehmen? Er würde zwar einwenden, daß man dafür nicht könne, indem man sich erst sein Publikum bilden müsse. Allein genau betrachtet, scheint mir dieses nichts anders zu heißen als: man bildet eine kleine Schule, welche mit dem 3. Gliede schon ausgestorben ist. Es geht zwar nichts Herrliches ganz verloren, aber warum sind wir Lehrer? Es soll ja auch wirksam, es soll verbreitet werden von einem auf viele. Diese Wirksamkeit des Guten ist es, was mir allewegs besonders am Herzen liegt, und darum ist mir das Verfahren der Geister zuwider, welche das Organ für die Mitwelt vernachlässigen; denn so werden sie auch nichts für die Nachwelt. Ich erkenne so sehr als jemand die Notwendigkeit des Esoterischen, und wenn Sie wollen, der Mysterien an, aber ich verlange, daß die Weise[29]) sich nicht selbst verschließe; die Seher sollen ihre Sprache wenigstens nicht absichtlich zum Zurückstoßen der Ungeweihten gebrauchen; ich dächte, es sei größer, in der Volkssprache zu sprechen, daß es jeder verstehe, wem es gegeben ist.

Noch vieles habe ich darüber auf dem Herzen; sehen Sie doch mit Aufmerksamkeit an, was ich in dem letzten der Briefe über die Bestimmung[30]) usw. bei Gelegenheit der Sprache angedeutet habe. In der Erziehungslehre selbst werde ich oft darauf zurückkommen. Ich bitte überhaupt zu bemerken, daß alles Folgende immer nur ein tieferes Erläutern der im 1. Teile angezeichneten Hauptgedanken sein soll. Äußerst interessant wäre mir es zu wissen, wie Sie und Fr. Schlegel sich gegeneinander ausgesprochen haben; denn in Ihrem Geiste scheint mir noch gar vieles zu liegen, das sich überhaupt noch lange nicht ausgesprochen hat, und, da dieses bei Fr. Schlegel schon weit mehr geschehen ist, wahrscheinlich von ihm sehr abweichen wird.

Da wäre es denn hauptsächlich ein Punkt, worüber ich Sie beide hören möchte. Ist die Form alles? Ist sie das Höchste? Ich bin darüber auf folgende Gedanken gekommen. „Die Wissenschaft ist mir mehr", sagte mir ein Freund, ein anderer: „nein, die Kunst ist mehr". „Was? Die Kunst ist alles!" rief mir Brentano aus. Ich schalt ihn darum einen Pedanten und gab ihm Geniestolz schuld, und darüber kam er außer sich und zankte ohne Gründe fort. Ist nun nicht dieses Streiten alles, dachte ich, aus dem (Fichtisch) idealistischen Prinzip hergeflossen, daß nichts in uns sei, als was wir machen, d. h. jenem, dem die Wissenschaft das Höchste ist, was wir durch Denken in uns aufstellen, und bei dem unbedingten Kunstverehrer, was wir für andere (objektiv) darstellen? Dabei ist aber noch das Tiefste des Gemüts

29) Der Weise?
30) Der „Erziehungslehre" erster Teil.

ganz unbeachtet geblieben; denn dieses faßt sich weder in ein Gedachtes noch in eine objektiv darzustellende Anschauung. Ja, ich finde in allem durch die Wissenschaft oder die Kunst Hervorgebrachtem die stillschweigende Voraussetzung, daß es nur auf die unerschöpfliche Tiefe der Menschheit hindeute, und darum suchen beide mit einer gewissen Unruhe immer tiefer zu dringen. Ist aber das wirklich so, dann ist weder die Kunst noch die Wissenschaft das Höchste, d. h. überhaupt nicht die Form (die ποίησις), sondern beide sind nur Mittel und das Höchste und Heiligste der Menschheit ist das innere Leben, das allem Denken und Formen zugrunde liegt; es ist mit einem Worte nicht ein Handeln, sondern ein Sein, versteht sich ein das Handeln (Denken usw.) hervortreibendes Sein. Damit bin ich noch kein (krasser) Realist: ich setze mich nur dem Idealisten entgegen, welcher alles in der nackten Freiheit erschöpft haben will, d. h. in einem Gedankending, das er für die Menschheit gibt. Nach seiner Lehre ist der Mensch nicht von Natur, und da er doch von Natur spricht, so verwechselt er sie mit seinem Machwerk, wird also unwahr, gleich dem, der aus Pflicht zu lieben meint, und erstickt alle Ahndung des Göttlichen in ihm. Denn seine Kunst oder Wissenschaft sind doch nichts anderes als Götzen, wenn sie nach nichts Höherem streben; und dieses Höhere kann nicht immer wieder Form sein, sonst gerieten wir in jene Zirkel wie die Moralisten, die da ewig sagen: tue deine Pflicht, — aber: was ist denn Pflicht?, wollen wir wissen. Kurz, ich nehme eine Lebendigkeit und Fülle des Gemüts an, woraus allein alles Große und Göttliche hervorgeht; wo sie fehlt, finde ich in allem gepriesenen Pflichthandeln oder Spekulieren oder Darstellen — leere Form, und ich mag es nicht. Irre ich nicht sehr, so spricht mich ein gleicher Glaube aus Ihren Schriften an, und selbst bei Jacobi[31]) scheint mir diese Gemütsliebe das Wesentliche zu sein. Gewiß ist diese Sache für den Redner und Bildner der Menschheit von großer Wichtigkeit. Ihr Platon wird mehr darüber enthalten als irgendein Buch.

Wird etwas Heiligeres in dem Menschen angenommen als sein Handeln d. h. als sein Tun mit Bewußtsein, dann erst ist die Religion nicht ein leerer Begriff; aber muß dann nicht die Anschauung und folglich die wahre Darstellung dieses Innern nach jeder Individualität verschieden sein? Und wo ist dann das vereinigende Objektive zu suchen? Doch immer in einem Abstraktum, dem das Subjekt sein Eigentümliches unterlegt. Gibt es überhaupt Vereinigung unter den Menschen durch das Objektive, außer der äußerlichen, rechtlichen? Ist nicht am Ende die gleiche Stimmung der Gemüter die Erfüllung der Bitte: δός μοι ποῦ στῶ? Ist nicht, mit einem Worte,

31) Besonders in Friedrich Heinrich Jacobis „Woldemar" 1779 und „Alwills Briefsammlung" 1781.

Freundschaft das Lebendige in aller Mitteilung? Kants reine Vernunft, Fichtes (abstraktes) Ich, Schellings Vernunft an sich, in der zweiten Potenz idealisiert, sind mir lauter Abstrakta. Hier ist alles in der dritten Person, und im Grund wird nicht von meinem Innersten ausgegangen. Aber das nur, nichts Fremdes, kann mir das Organ des Heiligsten, der Gottheit, sein. Darum empört mich jede Philosophie, sobald sie alles in mir will aufs Reine gebracht haben. Das muß ich wohl wissen, daß sie das doch nicht hat. Die ganze Idee der Philosophie, die so sehr von der bescheidenen der Griechen abgewichen ist, scheint mir ein πρῶτον ψεῦδος bei den Neuesten.

Doch ist ein zartes Band, welches meinen Mystizismus mit dem allgemeingültigen Vernunftverkehr zusammenhält, und liegt nicht in ihm die Sicherung gegen eigentliche Schwärmerei? Ich denke über dieses Band nach und kann es noch nicht auffassen. Das Eintreten der Reflexion zur rechten Stunde gehört freilich in dasselbe, aber es muß auch etwas in dem Gemüte vor aller Reflexion sein, was sie ergreift, und wiederum etwas, was ihr zu heilig ist, und endlich ein noch minder erklärbarer Takt in diesem inneren Geschäfte. Vieles wird mir dabei über den Unterschied von Eingebung und Belehrung deutlich. Die letztere ein äußeres Geben eines Geistes an den andern — ein Kommerzium von Verstandswaren; die erstere eine Anregung Gottes in uns. Jenes die Tendenz von einem äußeren Pole nach innen; dieses umgekehrt aus der unerforschten Tiefe hervorsteigend; und doch muß beides einen Vereinigungspunkt finden, denn es wird in beiden etwas in uns. Wie irreligiös müssen es manche Gläubigen finden, wenn man ihnen Jesum zu einem bloßen belehrten (wenn auch durch eigenes Durchdenken belehrten) Lehrer macht! Und sollte nicht darum das Predigen eigentlich Sache der Eingebung sein, wozu nur ein vates auftreten darf? Dagegen wäre die Moral eine Belehrung und die eigentliche Sphäre der Katechetik. Aber sie dürfen sich nicht herausnehmen, das innere Leben durch ihre Gesetztafeln in Anspruch zu nehmen, denn sonst ist die, welche die ganze Geisterwelt in einen kategorischen Imperativ auflöst, die einzige. Ihrer Bearbeitung der Moral muß das ganze Zeitalter mit Hoffnung entgegensehen . . .

Professor Cr[euzer] ist der innigste meiner Freunde. Daß er am tiefsten unter uns gleich zuerst in Ihre Reden eingedrungen ist, habe ich Ihnen, meine ich, schon geschrieben. Welche herrliche Welt sich in ihm bewegt, in seinem energischen Gemüte, wird die Zukunft beweisen. Nie sah ich einen regeren Sinn für die tieferen Blicke der Menschheit, daher auch für Tiecks und Fr. Schlegels Geist, und nie dabei lebendiger das nil admirari als in ihm; und überdas ist er ein Muster der Bescheidenheit (das nur unsere junge Welt recht sehen sollte), wie es den Vertrauten der Alten charakterisiert. — Das hatte ich schon alles in ihm, und denken Sie, nun hat er meinem Mädchen das Leben

retten helfen. Fast wünscht' ich, das habe ein anderer getan, um nichts als das reine Verhältnis vor mir zu haben, wenn ich seines Inneren gedenke. Er ist groß gewachsen, hypochondrisch sogar, mit roten Haaren und einer Glatze, breitem, sehr langem altdeutschen Gesicht — alles anspruchslos und überaus anziehend. Der junge Mann nahm vor einigen Jahren die zum Kindergebären zu alt gewordene Witwe des Professor Leske[32]), eine gute, sanfte, gebildete, häusliche Frau, doch ohne Tiefe, voll Zärtlichkeit gegen ihn. Unsere ernsten Vorstellungen gegen diese Ehe fruchteten nichts, und die Ehe ist glücklich; aber ich glaube, er gesteht sich nicht, was er entbehrt, und dadurch nährt er das gute Vernehmen. —

Savigny war auch in diesen Ferien einen frohen Tag bei mir. Die Natur dieses jungen Edlen kündigt schon den hohen Sinn des nach der Höhe strebenden Herzens an; man sieht bei dem ersten Anblick seine logische Tendenz, seine Klarheit und Bestimmtheit, seinen Geschmack, seine Ruhe und höhere Liebe. Nie sah ich die Wahrheit in der Physiognomie deutlicher. Ich habe ihm Ihre Bemerkung zu seinem Frommen mitgeteilt; wohl muß er sich deutlicher erklären. Sonderbar ist seine Kargheit bei seiner herrlichen Liberalität; es ist ein Heilighalten der Freiheit anderer. Daher ist er auch in Rede zu sparsam. Seine Freunde können sich bei ihm ganz besonders in der Konzinnität üben, welche Sie mit Recht als eine Frucht des schriftlichen Ideenwechsels im Freundeszirkel preisen.

Sie gaben mir durch die Nachricht von der Freude Ihrer Freundschaft ein freundliches Geschenk. Nehmen Sie dieses dagegen, und möchte es Ihnen recht viel sein, wenn ich Ihnen sage, daß Sie unter uns waren und daß Sie uns auch lieber geworden sind. Zu diesem uns gehört auch unser liebevoller Amtsbruder, der Pfarrer Crüger, welcher auch hier war. — Schade, daß die Traulichkeit des Kreises zu Marburg durch das störende Prinzip, das wie ein böser Zauber aus Brentano wirkt, und das sich auch im zweiten Teile seines Godwi bei allem Trefflichen darin nicht verleugnet, gelitten hat. Ich bin darum sehr unwillig auf ihn.

Durch des Verlegers Schuld geht es mit der Gießer Bibliothek etwas langsam; das hat auch das Inkonveniente, daß ich erst später (mit Ende des Jahrgangs) abrechnen und Ihnen für das Honorar sorgen kann. Schicken Sie mir indessen recht viele Beiträge. Ich bin jetzt an Daubs Katechetik[33]). Der krasse Kantianismus darin, der mir schon vor Jahren durch den Kopf gegangen ist, und der hier sehr

32) F. Creuzer hatte die Witwe des Professors Leske 1799 geheiratet; als er später mit Karoline v. Günderode in nähere Beziehungen trat, willigte seine Frau nicht in die Scheidung.

33) Lehrbuch der Katechetik, 1801.

geistvoll durchgeführt wird, macht mir da so widrige Eindrücke, daß ich mit Gewalt gegen diese erhalten muß. Da verliert sich Religion und alles Herrliche der Menschheit in dem Pflichtbegriff! O des leeren Wesens!

Wollen wir nicht einmal etwas Gemeinschaftliches für Erweckung des frommen Sinnes beginnen? Sie kennen mich jetzt genauer, teurer Freund, und sehen, ob ich so der Ihrige bin, wie ich es glaube. Sagen Sie mir es, sobald Sie können.

9.

Ob Schleiermacher auf diesen langen Brief von Schwarz vom 16. Mai 1802 antwortete, ist nicht festzustellen. Gewissenhaft hat Schwarz die ersten Briefe des neuen Freundes aufbewahrt; aber aus späterer Zeit sind einige verlorengegangen, wie sich aus den wenigen erhaltenen ergibt. Vielleicht hat außer den allgemeinen politischen Verhältnissen besonders die Berufung Schwarz' als ordentlicher Professor der Theologie nach Heidelberg 1804 mitgewirkt, daß der Briefwechsel zwischen beiden eingeschlafen ist, vielleicht auch die Stimmung und die Lebensschicksale Schleiermachers schon vorher, als er aus den Wirrnissen in Berlin nach Stolp gegangen war, von wo aus der briefliche Verkehr mit Hessen besonders erschwert war.

Erst vom 3. April 1809 ist wieder ein Brief Schwarz' an Schleiermacher vorhanden; jedoch muß letzterer dem Freunde kurz vorher geschrieben haben, und zwar wegen der Berufung des Gießener Theologieprofessors Schmidt, des Bekannten von Schwarz, an die Universität Berlin[34]). Der Ton des Briefes unterscheidet sich wesentlich von den früheren, er ist durchaus nicht gefühlsmäßig, sondern berichtet geschäftlich unter Abschrift eines Teils eines Briefes von Schmidt an Schwarz über des ersteren Bedenken, den Ruf nach Berlin anzunehmen, und fügt einige Neuigkeiten über einzelne Bekannte beider hinzu, über Schleiermachers Schüler und späteren Kollegen Strauß, über Daub, Marheineke, Creuzer und Boeckh.

---

34) Joh. Ernst Christian Schmidt (1772—1831). Lenz, Gesch. d. Univ. Berlin I 224 sagt nicht, um welchen Schmidt es sich handelt. Briefe Schleiermachers, der ihn als „Grundstein unserer theologischen Fakultät" nach Berlin ziehen wollte, an ihn stehen bei Meisner, Schleiermacher als Mensch. Sein Wirken (1923) S. 125 ff. Vgl. auch das Reg. des Buchs.

Nahe liegt es, daran zu denken, daß der Briefwechsel der beiden Männer in den Anschauungen Schleiermachers über Pädagogik in den nächstfolgenden Jahren Spuren zurückgelassen hat. Deshalb ist es zu bedauern, daß das Kolleg Schleiermachers über Erziehungslehre, das er im Wintersemester 1813/14, wahrscheinlich vor einer sehr geringen Zuhörerschaft gehalten hat, nicht auf uns gekommen ist, nicht einmal in einer Niederschrift eines seiner Schüler. Nur ein Manuskript „Zur Pädagogik und Aphorismen zur Pädagogik 1813/14" findet sich in seinem Nachlasse; aus ihm ist es in den sämtlichen Werken Schleiermachers III. 9 (1849) von Platz mitgeteilt worden. Es ergibt sich daraus, daß der Autor Anregungen durch den Briefwechsel mit Schwarz erhalten, aber selbständig weitergebaut hat, bis er sein ganzes System in großer Ausführlichkeit durch ein Kolleg aus den Jahren 1820/21, wiederholt 1826, vor die Zuhörer brachte. Davon sind uns aber auch nur Niederschriften seiner Schüler aufbewahrt worden (veröffentlicht unter dem Titel „Erziehungslehre" in den Sämtlichen Werken III, 9, 1849, und in kurzen Auszügen in Schleiermachers Werken Band III, 1913, Leipzig, F. Meiner, von Johannes Bauer). Um so größeren Wert müssen die Vorarbeiten beanspruchen, die in den Briefen Schleiermachers ihren Niederschlag haben.

Auf einer Rheinreise in den Sommerferien 1814 besuchte Schleiermacher Schwarz in Heidelberg, aber wenn ihm auch Stadt und Gegend wunderbar gefiel, scheint eine weitere Annäherung der beiden Freunde durch die persönliche Aussprache nicht erfolgt zu sein. Der kritischen Dialektik des Besuchers ist wohl der gern in Gefühlsproblemen schwelgende Schwarz nicht gewachsen gewesen; noch mehr mögen die Gegensätze beider in dogmatischen Anschauungen hervorgetreten sein. Und so ist Schleiermachers Abschiedswort „Wir müssen das Band wieder neu unterhalten" nicht zu dauernder Ausgestaltung gelangt. Erst im April des folgenden Jahres antwortet er dem Freunde, der ihm inzwischen geschrieben hatte, und als Schwarz schweigt, schreibt er nochmals unter dem 3. Juli 1816 [35]).

35) Die Briefe Schleiermachers vom 15. April 1815, 3. Juli und 15. Oktober 1816 sind (mit einigen Weglassungen) mitgeteilt von H.

Der Brief vom 15. April 1815 beginnt:

Das heißt schlecht Wort gehalten, mein teurer Freund, und langsam erwidert. Teils wurde ich bei meiner Ankunft von so vielen Geschäften und Verdrießlichkeiten gepackt, daß ich mich erst etwas ausruhen wollte. Teils wollte ich nach Empfang Ihres lieben Briefes abwarten, was die hiesigen kirchlichen Unternehmungen für einen Ausgang nehmen würden. Die Verdrießlichkeiten haben eine Veränderung in meiner Lage hervorgebracht, die mir in der Folge sehr wohl tun soll. Unser Herr Minister des Innern nämlich hat mich für den Verfasser einer kleinen Schrift gehalten (Das Glückwünschungsschreiben an die Kommission), die freilich vorzüglich gegen ihn gerichtet ist[36]), hat mir, ohne sich je gegen mich selbst im mindesten zu erklären, hinterm Rücken allerlei gebranntes Herzeleid angetan, und es am Ende nicht aushalten können, einen solchen Menschen wöchentlich zu sehen und unmittelbar mit ihm zu tun zu haben, sondern beim König ausgewirkt, daß ich von allen Geschäften im Ministerio dispensiert würde. Den Vorwand dazu fand er in dem neuen Geschäft eines Sekretars der philosophischen Klasse, das mir die Akademie übertragen hat, und wogegen er auch anfangs, aber vergeblich, protestierte. Da die Sache ohne allen Nachteil und auf eine ehrenvolle Art gemacht ist, nämlich um meine Wirksamkeit bei der Universität und Akademie nicht zu schmälern, und so, daß der Minister zum Schein sich das Recht vorbehalten hat, mich in allen wissenschaftlichen Dingen ferner zu Rate zu ziehen, so habe ich mich sehr gerne dabei beruhigt. Was die Zeit betrifft, so habe ich freilich bis jetzt nicht viel Vorteil davon gespürt, da ich mich in die Geschäfte der Akademie hineinarbeiten mußte, um die mich bis jetzt nicht bekümmert hatte; aber es wird in der Folge kommen.

Es folgt das bei Meisner a. a. O. S. 220/21 gedruckte Briefstück über die Arbeiten der sog. liturgischen Kommission und des Königs kultische Interessen. Danach hat Meisner wieder ein Stück weggelassen (offenbar, wie auch bei anderen Briefen, von dem Wunsche bestimmt, den Text nicht durch Mitteilung solcher Stellen allzu lang werden zu lassen, die sich mehr auf Schleiermachers wissenschaftliche Arbeiten als auf sein Lebensschicksal beziehen). Dieses Stück gilt der Schwarzschen Dogmatik (s. o. S. 255):

Meisner in „Schleiermacher als Mensch. Sein Wirken" (1923) S. 220, 232, 240. Sie enthalten mancherlei Interessantes über die damaligen kirchlichen Kämpfe und Schleiermachers literarische Pläne.

36) Sie ist in der Tat von Schleiermacher.

Die Einrichtung Ihrer Dogmatik habe ich sehr scharfsinnig im ganzen gefunden und sehr praktisch, und mich aufs neue gefreut, daß ich Gelegenheit gehabt habe, zu sehen, wie zweckmäßig Sie von dieser Einrichtung Gebrauch machen. Im einzelnen stimme ich freilich nicht überall mit Ihnen überein, aber darüber spare ich mir das Nähere auf, bis ich selbst wieder Dogmatik lese und mich also recht in die Sache hinein begebe.

Daß Schleiermacher gesehen habe, wie zweckmäßig Schwarz von der „Einrichtung" (wohl: Anlage) seiner Dogmatik Gebrauch machte, bezieht sich offenbar auf Kenntnis, die Schleiermacher bei dem vorjährigen Besuch von der akademischen Lehrweise des Freundes gewonnen hat. Der Inhalt des Briefes gilt weiterhin Schleiermachers damaligen Arbeiten (er hatte noch den Plan einer kritischen Ausgabe der Briefe des Paulus und wollte aus den Vorlesungen über Dialektik, die er wiederholt hielt, ein Buch machen), dem Kriege und Erinnerungen an den Besuch in Heidelberg; Schleiermacher bedauert nur, daß er besonders mit Schwarz „und unserm lieben Daub nicht noch mehr in die Tiefen theologischer Gespräche geraten" sei. An der Stelle (S. 222), an der Meisner noch einmal etwas weggelassen hat, ist nur erwähnt, daß über die kultischen Fragen eine Schrift von Geß erschienen sei.

Der bei Meisner S. 232 f. ohne seinen Anfang gedruckte Brief Schleiermachers an Schwarz vom 3. Juli 1816 beginnt:

Ich muß es für ein ganz eigenes Unglück ansehen, mein lieber Freund, daß wenigstens zwei Briefe von mir an Sie verloren gegangen sind, wie ich von Mühlenfels [37]) gehört habe.

Schleiermacher hat also damals die Verbindung mit dem Freunde recht intensiv pflegen wollen. Der weitere Text bei Meisner (Zuerst schrieb ich Ihnen usw.) ist auch an der Stelle, wo dort eine Lücke angedeutet ist (S. 232 unten), vollständig, und vor dem Schlußabsatz auf S. 233 (Ich knüpfe nun gern usw.) ist nur ein Satz ausgelassen, wonach Schleiermacher den Judas von Daub (Judas Ischarioth oder das Böse im Verhältnis zum Guten,

37) Einem Verwandten von Schl.s Frau.

1816—18) noch nicht habe lesen können, „wie ich denn darin überhaupt ein großer Sünder bin". Auf Daub bezieht sich auch eine längere, in Meisners Abdruck des Briefes vom 15. Oktober (S. 240f.) 1816 weggelassene Stelle (am Ende des langen ersten Absatzes, in dem Schleiermacher erst von seiner Reise nach Kiel, Lübeck[38]) und Rügen, dann von seinen Predigten spricht, zuletzt von seiner Absicht, eine Dogmatik zu schreiben). Es heißt da:

> Daubs Judas habe ich nun gelesen. Die Komposition ist meisterhaft in dem Buch, der Scharfsinn und die Methode ist dem besten Kantischen gleichzustellen; aber in der Sache kann ich noch nicht einstimmen. Ich gehöre unter keine von den Rubriken, die Daub widerlegt[39]), und doch statuiere ich nur ein Böses am Guten oder vielmehr an dem weder Gut noch Bösen, und kein an sich Böses, weder persönlich noch unpersönlich; und die Aufstellung eines solchen auf bloß apagogischem Wege scheint mir ein mißliches Unternehmen. Doch ist dies natürlich nur ein vorläufiges Urteil und ich bescheide mich, bis das Ganze vor mir liegt. Sie können dieses immer Daub mitteilen und ihm meinen herzlichen Dank bringen für den großen Genuß, den mir das Buch gewährt hat. Über . . . .[40]) hätte er aber weniger Worte machen können.

Dieser Brief Schleiermachers ist die Antwort auf einen, den Schwarz ihm am 24. September gesandt hatte. Schwarz spricht sich dabei über Schleiermachers Predigten aus, in freundlichem Sinne, verschweigt aber nicht, daß sie mehr für die Prediger selbst als für die Gemeinde bestimmt seien, und daß die politischen Predigten eigentlich nicht in der Region der Kanzel liegen. Sein Urteil über andere Schriften Schleiermachers, wohl hauptsächlich über die bereits 1803 erschienenen „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre", bleibt auf der Oberfläche, was bei dem sonst so offen und tief denkenden Manne bedeutet, daß er nicht in allen Stücken ganz mit ihnen einverstanden ist.

---

38) Ein Lesefehler liegt S. 240 Mitte vor. Der, den Schleiermacher in Lübeck kennenlernte und in dem Brief charakterisiert, ist nicht Heidel, sondern Geibel (Johannes Geibel, reformierter Pfarrer in Lübeck, der Vater des Dichters; er war 1817 unter den beim Reformationsjubiläum von Schleiermacher als Dekan im Namen der Berliner Fakultät zu Ehrendoktoren Promovierten).

39) Unterlegt?

40) Unleserlich.

(Mit Schl.s Kritik der Sittenlehre hatte Schwarz sich schon früher eingehend beschäftigt; er schrieb 1805 in Bd. VIII der oben erwähnten Bibliothek eine „Betrachtung über den jetzigen Zustand der Ethik mit Rücksicht auf Schleiermachers Kritik.) Am 27. Dezember 1816 schickt Schwarz seinen Grundriß der Dogmatik in zweiter Auflage dem Freunde zu und benutzt die Gelegenheit, ihm zu gestehen, daß er nicht klar werde, wie Schleiermacher es im tiefsten Grunde mit dem Christentum halte. Er selber werde immer mehr durch seine Forschungen in dem Offenbarungsglauben befestigt, während jener bei all der christlichen Tiefe seines Gemütes doch immer schwer unter seiner dialektischen Kunst leide.

Damit schließt der innige direkte Gedankenaustausch beider im wesentlichen ab. Die wenigen Briefe aus der späteren Zeit sind rein geschäftlich. 1817 ist Schwarz in Wiek auf Rügen, wohin er Beziehungen hatte. Sein Großvater Stegemann war 1745 Propst dort gewesen, der als Dichter (Melas) bekannte Georg Theodor Schwarz und sein Sohn Philipp waren ebenfalls Pastoren daselbst, und der später als freisinniger Theolog bekannte Karl Schwarz ist in Wiek als Sohn des Dichters geboren. Sie alle scheinen mit dem Heidelberger Vetter in Verbindung gestanden zu haben. In dessen Brief aus Wiek an Schleiermacher steht viel über die Rechtsfrage bei der Besetzung eines Diakonats, dann aber folgen einige Bemerkungen, die darauf schließen lassen, wie die Trennung Schleiermachers von Schwarz in dogmatischer Hinsicht sich immer mehr vollzog. Zwei Empfehlungen junger Theologen, Ullmann (des späteren Prälaten) und Hallbach an den Berliner Freund aus dem Jahre 1819 schließen, soweit sich feststellen läßt, den Briefwechsel, der in seinem Anfange so viel für das Geistesleben der beiden bedeutenden Theologen versprach.

Miteinander geredet haben sie dennoch weiter. Als Schleiermachers Glaubenslehre erschien, hat Schwarz ihr eine sehr ausführliche Besprechung gewidmet (Heidelb. Jahrbücher der Literatur 1822 Nr. 54, 60—62, 1823 Nr. 14, 15, 21, 22), und Schleiermacher setzt sich mit ihm in den „Sendschreiben an Lücke" unter Bekenntnis zu ihrer alten Freundschaft auseinander (Werke

1. Abt. Bd. II, S. 637 f.); hier findet sich gegenüber einem — wie er überzeugt war — Mißverständnis, dem Schwarz verfallen war, der wichtige Satz: „Für die christliche Glaubenslehre ist die Darstellung zugleich die Begründung", mit dem Schleiermacher sich von aller spekulativen Theologie abgrenzt.

Wie angesehen Schwarz war, wird zuletzt noch besonders deutlich dadurch bewiesen, daß nach Schleiermachers Tod als Nachfolger er, der 68jährige, nach Berlin berufen wurde[41]). Er hat das Amt seines verstorbenen Freundes nicht angenommen, vermutlich um seines Alters willen; er mochte Heidelberg nicht mehr verlassen[42]). Hier ist er 1837 gestorben. Auf die badische Kirche hat er stark gewirkt, und über Badens Grenzen hinaus hat er als Theoretiker der Pädagogik nachhaltigen Einfluß gehabt. In der Vielseitigkeit der Interessen, der Verbindung wissenschaftlicher und praktischer Tätigkeit und in dem Streben, das Verständnis der Religion über die Theologie der Aufklärer hinauszuführen, gehört er mit seinem großen Freund zusammen.

Abgeschlossen am 3. 9. 1934.

41) Von Weech, Bad. Biographieen II 1875 S. 290.
42) Auch Berufungen nach Greifswald und Bonn hatte er abgelehnt.

Literarische Berichte und Anzeigen

Volkskunde und Mythologie.

Von Will-Erich Peuckert,
Breslau I, Fiedlerstr. 8.

Ein Referat, das unter der Überschrift „Volkskunde" in einer kirchenhistorischen Zeitschrift zum erstenmal erscheinen will, macht einige Vorbemerkungen nötig, in denen begründet werden muß, was die Volkskunde dem Kirchengeschichtler heute nützen kann. Und warum seine Aufmerksamkeit auf eine Wissenschaft, die lange im Schatten gestanden hat und die sich jetzt erst kräftiger regt, gerichtet werden soll.

Volkskunde hat der alte Reinhold Köhler als Wissen vom Volke definiert. Sagen wir deutlicher: Volkskunde will den Massenmenschen, den Nichtgebildeten, Nichtindividualmenschen, erforschen. Volkskunde befaßt sich nicht mit „Spitzenleistungen", die in religiöser, politischer, der Kunst- oder sonst einer Geschichte geschehen sind; sie will vielmehr den geistigen Zustand der Schichten erfassen, die sich gewöhnlich nicht in Schrift und Bild geäußert haben. Volkskunde — in historischer Hinsicht; wir haben daneben auch eine Gegenwartsvolkskunde — ist die Geschichte der (geistig gewertet) Unterschichten der Nation, der Völker.

Nach diesem bedarf es keiner langen Ausführungen, wie wichtig Volkskunde für den Historiker sein muß. Nicht nur, daß sie in der politischen Geschichte Massenbewegungen und -erscheinungen aus manchmal anderen Möglichkeiten erklären kann als aus politischen; nicht nur, daß sie Gesetze der Ästhetik zeigt, geschaffene annimmt oder verwirft, und damit in die Künste wirkt; sie wird mit Nutzen auch da heranzuziehen sein, wo es um die Erklärung religiöser Ideen, um deren Ausbreitung, um ihre Kirchlichwerdung, wie ganz besonders auch um kirchliche Ereignisse — denn alle „Masse" drängt zur „Kirche", wie zur Fixierung — geht. Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: warum gelang die Luthersche Reformation? Die Engel als Botenläufer — geht das nur auf die unruhige Geistlichkeit, ein aufgerührtes humanistisches Gelehrtenvolk, auf eine Summe Einzelner zurück, oder geschah hier eine Volksbewegung? Und wenn, warum in dieser Zeit? — Das Beispiel ist platt; es zeigt jedoch, wohin Volkskunde zielt: neben die von den einzelnen, den „Führern" gemachte Geschichte diejenige der Geführten, der breiten Schicht des Volkes zu setzen. Und — dessen Motor aufzudecken. Beides zusammen, Geschichte der Oberen und Geschichte der Unteren, ergibt erst die Geschichte. Es kommt zu diesem, ich möchte sagen, letztem Ziel, ein zweites. Wir haben vermutlich noch lange Zeit, bis wir uns dem gesetzten nähern. Aber inzwischen erscheinen volkskundliche Arbeiten schon wichtig für die Erforschung eines historischen Einzelproblems. Eine Geschichte eines Dorfes ist nicht nur die politische und wirtschaftliche Aufhellung vergangener Zeit; sie muß ergänzt durch eine Geschichte seiner Menschen und ihres Lebens, vor allem ihres geistigen Lebens werden. Ja, fassen wir nicht einmal so weit, so dürfen wir doch sagen, daß sich

volkskundliche Arbeitsmethoden als brauchbar für die Erforschung mancher sonst nicht mehr greifbaren Umstände empfehlen; ich möchte hierfür auf die, den Hl. Gudmund berührende Stelle des folgenden Referates verweisen.

Von diesen Erwägungen ausgehend, will ich nun eine Übersicht der für den Kirchenhistoriker wichtigen volkskundlichen Arbeiten der letzten Jahre (bis 1932) geben. Und zwar beginne ich mit Versuchen, die den von mir als Ziel gestellten Ansprüchen nachstreben, nahekommen, die eine Volkskunde bestimmter Schichten oder „Kulturen" in einem bestimmten Augenblicke schaffen.

Beginnen darf ich dabei mit einem Hinweis auf eine, die volkskundlichen Probleme streifende Arbeit, das Vierkandtsche „Handwörterbuch der Soziologie" (Enke, Stuttgart 1931). Wir kommen bei unserer Arbeit ohne den Unterbau, wie ihn die Soziologie zu liefern hat, ohne die Schichtabgrenzungen nicht weiter. Es ist zumeist auch nicht die Sache des Volkskundlers, den Vorbedingungen, die zur Gemeinschaft und Vergesellschaftung führen, nachzugehen. — Er muß in diesen und anderen Fragen, vor allem, soweit er zur historischen Volkskunde will, sich des von Soziologen geschaffenen Unterbaues bedienen, und es darf hier einmal behauptet werden, daß dieses Handwörterbuch derartigen Ansprüchen genügt. Ich greife aus einer der vier Lieferungen heraus: Typen und Stufen der Kultur, Machtverhältnisse, Kultursoziologie des Mittelalters, Orden, Parteien, Proletariat, Religionssoziologie u. a. m. Indem ich diese hier angeführten Begriffe als dem Volkskundler bedeutungsvoll hinstelle, wird zugleich sichtbar, wie weit der Bogen zu schlagen ist, der unsere Aufgaben umfaßt.

Zu diesem Hilfswerk nun die eigentlich volkskundlichen Hilfen. Zwei große Bibliographien liegen vor; die Hoffmann-Krayers bis 1928, und die der Bibliothek Warburg „Nachleben der Antike", die neben anderen auch die volkskundlichen Arbeiten und Beiträge zu dem im Titel angedeuteten Thema, vorläufig des Jahres 1931, bringt. Nach diesem Hinweis will ich mit einer Quellenedition beginnen. Die Volkskunde des späten Mittelalters umfaßt im wesentlichen zwei Kulturen, die bäuerliche und bürgerliche. Als wichtigste, wenn auch parodistische Schilderung des Bauernlebens ist Heinrich Wittenwilers Epos, Der Ring, um 1450, anzuführen, den Edmund Wießner in der „Deutschen Literatur", der neuen „Kürschnerschen Nationalliteratur", 1931 herausgab. Das Vorwort unterrichtet kurz über die vorliegende Literatur, ein Anhang beschreibt die einzige vorhandene Handschrift. Der Text selbst ist ein wunderliches Doppel von Parodie und Ernst; die Liebe und Hochzeit Bertschis und Mätzlis münden in eine Rauferei und einen phantastischen Dörferkrieg, und dieser in einen simplizianischen Einsiedlerschluß; durchflochten ist diese Dorfmusik, wie sie nie wieder geschrieben worden ist, wie sie in anderer Sphäre vielleicht an Döblins „Alexanderplatz" erinnert, von einer Sitten- und Lebenslehre. Aus beiden Strängen, die Heinrich zusammendrehte, entsteht ein Bild der Zeit, wie es sich meines Wissens noch nie gezeichnet findet. Niemand wird ohne die Kenntnis des „Ringes" das 15. Jahrhundert, das bäuerliche vorreformatorische Deutschland, verstehen. Er geht im gleichen Maß den Kirchenhistoriker wie den Volkskundler an.

Ein ähnlicher Versuch liegt in der Preisarbeit der Seeberg-Stiftung: Ernst Wolfgang Keil, „Deutsche Sitte und Sittlichkeit im 13. Jahrhundert nach den damaligen deutschen

Predigern", dem Thema zufolge, vor. Die Arbeit hält nur in den Ansätzen, was sie verspricht: „Sitte und Sittlichkeit in Bertholds und anderer deutsch-predigenden Geistlicher des 13. Jahrhunderts" Forderungen, das ist etwa, was hier geboten wird. Nicht eine volkskundliche Untersuchung, wie es das Thema verheißt, sondern die Darstellung des Sittlichkeitsbegriffes und der aus diesem sich ergebenden Folgerungen vor allem bei Berthold, wird geliefert. Anstatt der Masse „Volk" wird eine Einzelperson behandelt, die keineswegs Repräsentant sein kann. Schade, um Berthold wußten wir bereits Bescheid; einzelnes wie der Aberglaube in seinen Äußerungen, wurde von Schönbach ausgezeichnet dargestellt. Ein Bild der Zustände im Volke fehlte. Und fehlt nun weiter. Denn, und hier sehe ich die stärkste Lücke, es ist nun leider nicht so, daß man aus Bertholds Äußerungen die Sitte ohne weiteres erschließen kann; wir wissen, wieviel Althergebrachtes in Predigten weitergegeben worden ist, und daß oft das Gesagte nur da steht, weil es so üblich war; es wären zu jedem Punkt hier Untersuchungen notwendig gewesen, wie weit ein Vorwurf, eine Ermahnung Bestehendes trifft, wie weit der „Schaden" gilt. Man wirft mir vielleicht vor, ich stelle gegenüber dieser recht fleißigen Arbeit zu übertriebene Forderungen. Ich darf mich hier salvieren, indem ich auf die Formulierung des Themas verweise. Aber ich möchte darüber hinaus zwei Schriften nennen, in denen sich m. E. zeigt, daß solche Forderungen erfüllbar sind und daß sie, was das Wichtigste ist, uns weiterbringen. Im Jahre 1931 erschien bei Aschendorff in Münster: Gustav Hagemann, „Bäuerliche Gemeinschaftskultur in Ravensberg".

Ein Buch, auf das ich ganz besonders aufmerksam machen möchte. Es ist ein Werk, das für den Kenner herkömmlicher „Volkskunden" zum mindesten eine Überraschung bedeutet. Wir sind beinahe gewohnt, daß eine Volkskunde nach einem bestimmten Schema, mehr oder minder geschickt das einzelne verknüpfend, die vielen geistigen und materiellen Äußerungen des Lebens eines Stammes, einer bäuerischen Bevölkerung darstellt, wie etwa Roedder in seinem „Südwestdeutschen Reichsdorf" das dreier badischer Dörfer. Das ist bei Hagemann nicht geschehen; er legt nicht einmal auf einige Vollständigkeit in seinen Belegen wert. Dafür versucht er, alle Anschauungen, Bräuche, Sitten als Äußerungen eines Geistes zu erweisen, und dieser Geist ist — deshalb betone ich den Wert der Schrift an dieser Stelle — uns Volkskundlern fast unerwartet: die pietistische Gemeinschaftsbewegung im nördlichen Westfalen. Wir kennen eigentlich kaum eine Darstellung, in welcher die Bezogenheit des ganzen Lebens auf einen christlichen Gedanken so deutlich wird wie hier. Und ich persönlich muß gestehen, ich hätte nie geglaubt, daß gerade die Gemeinschaftsbewegung das bäuerliche wie das beginnende proletarische Leben so gründlich umzufärben, umzugestalten vermochte. Wir haben immer die „agrarische Religion" als unbesiegbar, stets neu durchschlagend, angesehen. Das streitet Hagemann entschieden — vielleicht zuweilen übertrieben — ab. Dazu wird hier gezeigt, daß diese „Pietisterei" nicht einige wenige, sondern ganze Gemeinden erfaßte, und ganzer Gemeinden Art veränderte. Daß sich für die Geschichte der eben bezeichneten Bewegung im 19. Jahrhundert hier reiches Material vorfindet, da Hagemann nicht nur den gegenwärtigen Zustand, sondern das Werden schildert, daß hier ein unschätzbares Bild einer auf pietistischer Grundlage beruhenden Bauerngemeinde gegeben ist — was ich bis jetzt an Ansätzen dazu gesehen habe, war dürftig und immer mit der bewußten Tendenz

zur Glorifizierung der Idee geschrieben, — daß wir hier sehen lernen, wie solche Einflüsse wirken, wie sie sich unter dem Gegendruck der bäuerischen Gemeinschaft ändern, wie hier ein anderes Weltbild geschaffen wird, das sei aus vielem herausgehoben. Ohne daß damit das, was Hagemanns Buch, dem man mit gutem Recht den Titel „Das pietistische Bauerntum im Ravensbergischen" geben darf, darlegt, erschöpfend beschrieben wäre. Ich möchte glauben, daß sich von hier aus ähnliche Untersuchungen ergeben müßten. Und daß die Arbeit nicht nur den praktischen Theologen, sondern vor allem auch dem Kirchenhistoriker für die Erforschung ähnlicher Gebilde wichtige Wege wiese.

Das über den Wert des Buches. Daß Hagemann an manchem Ort polemisiert, ohne daß ihm der Gegner sichtbar ist, besser, indem er sich den Popanz Gegner zurechtmacht, sei nur bemerkt, um etwaige Irrtümer hintanzuhalten, werde ihm aber nicht weiter angekreidet.

Die Arbeit Edwin Roedders, die ich soeben erwähnte, hat alle Vorzüge einer mit Liebe geschriebenen „Volkskunde" herkömmlicher Gestalt. Sie schafft ein Bild vom „südwestdeutschen Reichsdorf in Vergangenheit und Gegenwart" (M. Schauenburg, Lahr 1928), wie man es gern von vielen Dörfern und Städten wünschte. Von Hagemanns Arbeit unterscheidet sie sich dadurch, daß sie getrennt Geschichte und gegenwärtiges Leben bietet, nicht aber versucht, das Leben aus der Geschichte zu erklären. Diese Synthese muß vielmehr erst der Leser vollziehen. Gibt er sich aber die Mühe, dann sieht er — und das soll doch auch beachtet werden — im Gegensatz zu Hagemann — vielfältige Fäden aus der Vergangenheit ins Heute laufen. So reichlich darunter Kirchliches vertreten sind, erweist sich gerade hier kein eigentlicher Zusammenhang, der wird in anderen Fällen deutlicher. Dafür entschädigen ausgebreitete Mitteilungen über das kirchliche Volksleben der älteren Zeit. Nicht die Geschichte der Ausbreitung und Wirkung einer Idee, sondern die Schicksale der Kirchen dieses Reichsdorfes und weiter eine ausgiebige, Quellen ausschöpfende Schilderung des kirchlichen Lebens der Gemeinde, vor allem in den letzten dreihundert Jahren, machen es nötig, das Buch an dieser Stelle anzuführen.

Aber ich bin vom Wege abgeraten; ich sprach von einem zweiten Buch, das vielleicht zeigen könne, wie eine ganze Zeit und Masse volkskundlich zu erfassen sei, vielmehr, wie der Versuch dazu zu machen wäre. Das sollte im ersten Bande meiner Volkskunde des Proletariats (Neuer Frankfurter Verlag, Frankfurt a. M. 1931) geschehen. Es wird am Beispiel des (schlesischen) Textilarbeiters des frühen 19. Jahrhunderts gezeigt, wie alle geistigen Bindungen, wie Dorfgemeinschaft, Sittlichkeit, Religion, Familie zerbrechen, und wie ein Status erreicht wird, der eine neue Geburt notwendig macht. Ob der Versuch gelungen ist, kann ich natürlich nicht entscheiden; ich hielt dafür, daß er einmal zu machen war, und so zu machen war, wie ich im Eingang zu diesem Bericht heute forderte. Deshalb darf ich das Buch hier nennen, und schließlich auf H. Naumanns kritische Äußerungen (Zeitschr. f. deutsche Bildung 1932) verweisen.

II.

Ich wende mich nach diesem Bericht über die letzten Ansätze, volkskundliche Untersuchungen wirklich zu Volks-Kunden zu machen, einem Gebiete zu, das seit schon längerer Zeit den Kirchen- wie den Religionshistoriker interessiert. Er stößt in seinen Arbeiten stets wieder

auf Zeugnisse und Berichte einer Vorstellungswelt, die in nicht kleinem Maße nur noch historisch ist. Besser gesagt, die sich nicht ohne weiteres aus unserer heutigen und gegenwärtigen „Geistigkeit" verstehen lassen: die sog. mythologischen Stoffe, ob sie nun aus der christlichen oder vorchristlichen Mythologie gekommen sind.

Der Bischof Daniel von Winchester erwähnt in einem Brief an Bonifatius, der häufig besprochen worden und der für die germanische Bekehrungsgeschichte bedeutend ist: die alten Deutschen hätten keine Kosmogonie gehabt. Man hat das willig übernommen und manche Folgerung, gerade auch in Hinsicht auf die Bekehrungsarbeit, daraus gezogen. Heute stehen wir der Angabe recht kritisch gegenüber. Man braucht nur eine Dissertation wie die von Herbert Schlieper: „Die kosmogonischen Mythen der Urvölker", Bonn 1932, die aus der Gegend des Anthroposkreises und des von Pater Schmidt verfochtenen anfänglichen Monotheismus kommt, aufmerksam zu durchblättern, und man wird doch ein wenig stutzig. Wenn Stämme und Völker auf der Sammlerstufe mehr oder minder ausgesponnene Weltschöpfungs-Vorstellungen besitzen, dann darf man das getrost, selbst gegen ein historisches Zeugnis, für die im allgemeinen ackerbauenden Germanen in Anspruch nehmen. Die Dissertation, die unser Arbeitsgebiet sonst nicht berührt — ich gehe deshalb auf manches Fragliche nicht ein —, hat doch den Nutzen, gerade in diesem Punkte klärend zu wirken und eine Kritik der Quelle anzubahnen. Für unsere Zwecke freilich ist es vor allem wichtig, sie mit der Dissertation von Nöth, Weltanfang und Weltende in der deutschen Volkssage (Frankfurt 1932), die leider etwas blaß geraten ist, zu konfrontieren, dazu auch die einschlägigen Artikel im Bächtold-Stäubli (s. u.) heranzuziehen.

Nicht aber so die Kosmogonien, sondern die ganz besondere Gestaltung der bäurischen Glaubenswelt, steht immer noch im Vordergrund der Untersuchung. Auch diese Dinge erwecken das Interesse des Kirchen- wie des Kulturgeschichtlers überhaupt, hängt doch von hier zum großen Teil die reichgestaltete Welt der Bräuche und Sitten ab, die immer wieder in kleinen wie in großen Quellen begegnet. Nachdem durch Mannhardt vor einem reichlichen halben Jahrhundert der bäurische Glaube und Kult entdeckt ward, nachdem er — ich darf etwa an Baudissins „Adonis und Esmum" erinnern, auch das Interesse theologischer Kreise erlangte, stehen wir großen Bezirken des Gebietes nicht mehr so hilflos gegenüber. Daß trotzdem hier noch viel zu untersuchen und auszumachen bleibt, beweist die schöne Arbeit von Nils Lid, Joleband og vegetasjonsguddom (Oslo 1928; auf dem Umschlag 1929, utgitt av det Norske videnskaps-Akademi i Oslo) über die Weihnachtsgarbe und die Vegetationsgottheiten. Es werden Weihnachtsgebräuche, vor allem der skandinavischen Welt, soweit sie mit dem Acker und dem Getreide zusammenhängen, untersucht, auch Saat- und Erntesitten einbezogen, die Weihnachtsgebäcke berücksichtigt, und aus dem Ganzen der Glaube an dämonische Wesen, an Vegetationsdämonen abgeleitet. Die Arbeit ist zu reich, als daß ich hier den ganzen Inhalt aufzählen könnte; nur eine Sitte, deren deutsche Verbreitung Lid unbekannt geblieben ist, die oberlausitzer und hannoversche „Vogelhochzeit"' sei angeführt. Sie hat mit einer Hochzeit nichts zu tun, sondern stellt einen Gabenbaum (ähnlich der Weihnachtstanne) an Vögel, ursprünglich wohl an geisterhafte, dämonische, fliegende Wesen dar, ein Opfer, wie ja so viele hier begegnen. Daß reiche

Erträge zur nordischen Mythologie, so wie für die Erklärung — auch unserer — weihnachtlichen Sitten, abfallen, begreift sich leicht; auf einen besonderen Punkt will ich in anderem Zusammenhang noch kommen. Arbeiten ähnlichen Zieles mit unserem seit Mannhardt so viel reichlicherem Material, vor allem auch mit dem Material des Volkskunde-Atlasses, versprächen wohl Ergebnisse.

Die Reihe wenig umfangreicher, besonders skandinavischer Untersuchungen will ich hier nicht erwähnen (ich habe sie im „Nachleben der Antike" besprochen), sondern nur noch auf einen deutschen Aufsatz zu diesem Gebiet hinweisen: Albert Becker, Sommertag (Neustadt a. Haardt 1931). Der Brauch, der für den Kirchengeschichtler, sei es auch nur, weil er am Brande des alten Klosters Lorsch die Hauptschuld trägt, von Interesse ist [1]), der seit den Humanisten und aus den Kirchenordnungen lebendig blüht, wird hier aus reichen Zeugnissen entwickelt. Und wenn in diesem Zusammenhange Becker an Luthers „letzten Gesang zum Valet dem römischen Papst gemacht, für die Kinder zum Mitfasten anstatt des Todaustragens" erinnert, so handelt es sich dabei um ganz dieselbe Sitte. Außer den Zeugnissen gibt Becker eine Beschreibung der heutigen Formen pfälzischer Frühjahrsfeiern mitsamt den an den Tagen üblichen Spielen und eine kleine Sammlung von Heischeversen. Nicht weiter ist er dem Sinn der Feiern und ebensowenig ihrer Verbreitung nachgegangen, was wohl auch nicht in seiner Absicht lag. Ich darf hier zur Ergänzung auf die in meiner „Schlesischen Volkskunde" gegebene Karte hinweisen, die über die Verbreitung des „Sommerns" in Deutschland orientiert.

Vom Kult der Vegetationsdämonen und Sommertag zum Teufel ist, obwohl er in den Umzügen der für den Bauern wichtigen Feste häufig nicht fehlt, von der vorchristlichen zur christlichen Mythologie, ein weiter Sprung. Weit freilich nur für den, der nicht beachtet, daß beides nebeneinander im Bauernglauben lebt. Mit ihm, dem Teufelsglauben und seinen Auswirkungen beschäftigen sich zwei neuere Untersuchungen. Maximilian Rudwins Schrift *The devil in legend and literature* (The open court publishing company Chicago, London 1931) ist wohl am besten als eine Sammlung feuilletonistischer Aufsätze über bestimmte, mit dem Teufel zusammenhängende Themen (The Number of the Devils, The Names of the Devils, Asmodeus Dandy Among Demons, The Synagogue of Satan usw.) zu charakterisieren. Was ganz besonders den ersten Teil der Schrift, The Devil in Legend, betrifft, so wird zumeist hier nur Bekanntes, und dieses häufig wenig gründlich, vorgetragen. Rudwins Erörterungen erinnern an ähnliche Aufsätze des vorigen Jahrhunderts. Das zweite Thema des Buches, freilich ins erste verflochten und eingebaut, The Devil in Literature, ist besser ausgefallen. Leider hat gerade dieses für den Religions- und Kirchenhistoriker nur kleines Interesse; es geht den Literarhistoriker des 19. Jahrhunderts an.

Erfreulich steht gegen diese Schrift Paul Danielssons Untersuchung *Djävulsgestalten i Finlands svenska folktro* (Bidrag till kännedom af Finlands Natur och folk H. 83 Nr. 5; H. 84 Nr. 2; Helsingfors 1930. 1932). Die Arbeit behandelt in zwei Heften den Teufel in Tier- und Menschengestalt. Dem ersten Abschnitt geht eine längere und hier besonders interessierende Einleitung über Teufelsgestalten in der alten finnländisch-schwedischen Kirchenkunst und über das Bild des Teufels in der religiösen Literatur des Landes voraus. Was nun das Teufelsbild der Malerei betrifft, scheint mir beachtenswert, daß oft naive, von

1) Vgl. hier auch Freudenthal, Das Feuer (s. u.).

den herkömmlichen Darstellungen abweichende, Darstellungen vorkommen, so etwa zwei Teufel, die einer melkenden und butternden Frau helfen (Lojo), eine Hexenfahrt (Nykyrka) usw.; hier wird die Anschauung des einfachen ländlichen Handwerkers deutlich. Der Abschnitt über den Teufel in der religiösen Literatur ist wertvoll und auch für eine Fragestellung in Hinsicht auf deutsche Verhältnisse methodisch wichtig. Er zeigt, wie eine ma.liche Übersetzungs-Handschrift „Jöns Buddes bok" nur indirekten, die Lutherschen Schriften einen tiefgreifenden Einfluß übten, und zwar dem Grade nach die Bibel, das schwedische Gesangbuch, der kleine Katechismus, und Luthers Kirchen- und Hauspostille. Sie wirken nicht nur an sich, sondern es wird durch sie ein ähnliches Schrifttum hervorgerufen, das das hervorgerufene Bild vertieft, erweitert und ergänzt. Darauf wird Buddes Buch benützt, das ma.liche Teufelsbild dem durch die Schriften Luthers hervorgerufenen neuzeitlichen gegenüberzustellen. Es wäre m. E. richtig, die gleiche Methode auf die Erforschung einzelner Vorstellungen in unserm Volk in Anwendung zu bringen; man sollte abgegrenzte Landschaften betrachten, das religiöse Schrifttum, das dort in Umlauf gewesen ist, zusammenbringen, und dessen Einfluß auf die Entwicklung bestimmter Glaubensformen, Anschauungen und Ansichten feststellen. Ich habe diese Forderung vor D. in meiner „Sibylle Weiß" erprobt und bin in höchstem Maße überrascht gewesen, was dieser Versuch ergab. Es öffnet sich hier ein Untersuchungsgebiet, dessen Bedeutung und Entwicklungsfähigkeit sich gar noch nicht absehen läßt. (Vgl. hierzu auch Hagemann 39.) Die weiteren Ausführungen Danielssons schlagen noch eine Reihe hier zu erwähnender Themen an. So wird z. B. nachgewiesen, daß die Erscheinung des Teufels als Kavalier auf ma.liche Legenden die Tiergestalt auf Vorstellungen vom „lebenden Leichnam", die uralt sind, zurückzuführen seien. Das Teufelsbündnis wird ausführlich besprochen und zwar nach seinen einzelnen Motiven, der Teufel als Krankheitsdämon beschrieben. Ich kann hier nicht auf einzelnes eingehen; es mag genügen, mit allem Nachdruck auf diese schöne Arbeit und ihren Wert für deutsche Forschungen hingewiesen zu haben.

Ein zweites Motiv der christlichen Mythologie hat lange Josef Krolls Aufmerksamkeit in Anspruch genommen. Nach einem vorläufigen Bericht, der die Ergebnisse kurz zusammenfaßt (Vorträge der Bibl. Warburg 7 [1927/28], 257 ff.), legt Kroll jetzt einen ersten Band „Gott und Hölle" vor, in dem er das Descensus-Motiv ausführlich behandelt hat. Er schaltet die von C. Clemen „Niedergefahren zu den Toten" 1900 behandelten Glaubensbekenntnisse bei seinen Erörterungen aus, und legt, ausgehend von der kultischen Lyrik, synoptischen Notizen, fortschreitend über die apokryphen Schriften bis zu den Spielen des Mittelalters, die Ausbildung der Vorstellung im christlichen Abendlande dar. In einer Reihe folgender Kapitel, die die Antike sowie den vorderen Orient behandeln, ermittelt er als Heimat der Vorstellung das Zweistromland, als einen bedeutsamen Anreger den Dualismus des Iran. Die Rolle, die der „Zauber" als Träger und Vermittler der Vorstellung spielt, die Vorstellung als Pathosmotiv, werden verschiedenfach betont.

An dieser Stelle steht ja im Vordergrund das Leben der Vorstellung im frühen und späten Mittelalter, vor allem in den Spielen, auch ihre Fortwirkung bis in das Kirchenlied noch später Zeit, dann aber etwa auch die Wirkung auf Flagellanten u. dgl.

Eine besondere Bemerkung sei noch gestattet. Ich schicke voraus, daß ich das Buch hoch schätze, und neben die großen Arbeiten der klas-

sischen Philologen Dieterich, Usener, Norden rücke. Das mag erklären, daß meine Bemerkung aus keiner kleinlichen Krittelsucht entspringt. Kroll hat verschiedentlich (S. 371, 375) erklärt, im Volk, d. h. in den nicht-literarischen Schichten, seien Deszensusvorstellungen vorhanden, oder wie Gunkel es (Schöpfung und Chaos 58) formulierte: Die Welt besteht nicht nur aus den Menschen, die Bücher schreiben und die sie abschreiben. Das ist ganz richtig; wir können primitive Deszensusmotive, d. h. solche der niederen Schichten, oft (vgl. etwa Peuckert, Schlesische Sagen 210) nachweisen. Die literarisch geformten, gesteigerten Ausgestaltungen darf man wohl mit dergleichen naiven zusammenstellen, auch an die Region der Vorstellungen erinnern, die Neckel in seiner Studie „Walhall" erarbeitete: besondere Aufenthaltsorte der Toten. Wenn aber Kroll zuletzt versucht, dieses Motiv auf irgendwelche Naturvorgänge zurückzuführen, dann wird ihm kaum ein Volkskundler beipflichten. Dergleichen Parallelisierungen und Übertragungen caelestischer und solarer Elemente in anthropomorph gestaltete Mythen setzen gewiß besonders gerichtete Anschauungen voraus, für die im allgemeinen im Volk die Möglichkeiten fehlen. Mogks Wort „Symbole kennt ein primitives Volk nicht", hat seine Berechtigung behalten.

Ich wende mich einer andern Gruppe der christlichen Mythen zu: den Heiligen. Noch einmal darf hier an Lid erinnert werden, der zeigte, wie sich aus einem Vegetationsdämon der hl. „Gudmund" entwickelt hat. Dergleichen Christianisierung wird nicht das erste Mal behauptet; schon Grimm hat darauf hingewiesen und Wolf in seinen „Beiträgen zur deutschen Mythologie" hat das Prinzip — man darf wohl sagen — totgehetzt. Der Lidsche Versuch, mit aller Besonnenheit des kritisch geschulten Forschers unternommen, besticht. Im Gegensatz zu ihm steht ein Versuch Karl Meisens, „Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande" 1932, in dem die Dinge umgekehrt, die Reste vorchristlicher Zeit als abgesunkene Bräuche des Nikolauskultes angesehen werden.

Weiter kann ich auf diese Arbeit, die vom Verleger nicht zu erlangen war, hier nicht eingehen (vgl. meine Ausführungen im „Nachleben der Antike" 1931). Glücklicher scheinen mir zwei andere Untersuchungen über die hl. Anna und den hl. Antonius von Beda Kleinschmidt vorzugehen.

Über die Heiligen zu den Wundern. Eine vorzügliche und für uns trotz des anscheinend abgelegenen Themas wichtige Untersuchung zum Wunderglauben verdanken wir Rudolf Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros (Philologus Suppl.bd. XXII H. 3, 1931). Herzog hat die vorliegenden Heilberichte, die denen unserer Gnadenorte durchaus entsprechen, übersetzt und kommentiert, ihr Weiterleben bis in unsere Zeit, auch die Bedeutung dieser Texte für das Verständnis anderer Wunderheilungen gezeigt. Dann weist er als bedeutsam neben der Inkubation auf einen Glauben an das Fortwirken des göttlichen Arztes in Person oder in seinen Nachkommen, primitive Heilmethoden (Wasserkuren, Schröpfen usw.), Abwehr der zauberischen „Besprecher", und das Vorhandensein von alten Quellen (S. 139 ff.), alles, was auch bei uns begegnet. Die „Untersuchung wird ergeben, . . . daß die Urkunden, die wir vorlegen und erläutern, geradezu der Ausgangspunkt der religiösen Propaganda des Heilwunders und der Frage nach seiner Möglichkeit geworden sind". Und weiter klingt hier die Frage an, ob Gott oder ob nur der Glaube an ihn, das Wunder wirkt, ob eine Suggestion dergleichen vermag. Es tut mir leid, daß der Verleger meinte, Kriß „Volkskundliches aus altbayrischen Gnaden-

stätten", nicht zur Besprechung schicken zu sollen; es wäre von Interesse gewesen, zu wissen, ob und wie weit die schon von Herzog aufgerissene Linie verfolgt, was sie für deutsche Gnadenorte ergeben hätte. So ist darauf als möglichen Fundort nur hinzuweisen. Endlich will ich hier noch an die Rezension von Bloch (oben 44, 123 f.) erinnern.

Es ist nicht nur um des berühmt-belächelten Feuerheiligen Florian willen, daß ich die große Arbeit H. Freudenthals, Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch (Berlin 1931), erwähne. Die Feuerheiligen nehmen durchaus nicht einen besonders großen Abschnitt in diesem Werke ein, das alles umfaßt, was zu dem Feuer in Beziehung steht. Die Haupteinteilung besagt das schon: Blitzfeuer (zusammen mit andern himmlischen Feuern), Herdfeuer, Kerzenfeuer, Notfeuer, Jahresfeuer, Schadenfeuer, Fege- und Höllenfeuer, Sagenfeuer. Ich wüßte nicht, was ich an einzelnen herauszuheben versuchen sollte; gewiß, zu allen Angaben lassen sich noch Verweise, Ergänzungen bringen, aber darauf kommt es gar nicht so an, als auf die Tatsache, daß hier ein sicherer Grund für die Erkenntnis einer Reihe von Vorstellungen geschaffen worden ist. Wie fern von allem scheinwissenschaftlichem Geflunker das ist, erweist am besten der Abschnitt Jahresfeuer mit seinen Deutungsversuchen der Frühlings- wie Johannisfeuer, die hauptsächlich der Lustration gedient, nichts aber mit einer vorzeitlichen Sonnwendfeier zu tun gehabt. Nur eine Einwendung möchte ich machen, da sie auf ein Kapitel geht, das gerade auch hier im Vordergrunde steht: die Ansicht, daß das Fegefeuer im Volk in großem Maße mit dem Höllenfeuer zusammenfalle. Das mag für durchaus evangelische Gegenden gelten, wo man von einem Fegefeuer nur mehr vom Hörensagen weiß. Bereits in einem konfessionell gemischten Lande wie Mittelschlesien trifft das nicht mehr; da scheidet man deutlich zwischen Hölle und Fegefeuer, zwischen der armen Seele und den Verdammten.

Aber das sind nur Einzelpunkte der Arbeit, die wahrlich ein Kompendium genannt zu werden verdient. Sie leistet, gruppiert um den Zentralpunkt „Feuer" in vieler Hinsicht das, was umfangreicher, weil aller Glaube des Volkes in Frage steht, das Baechtold-Stäublische Handwörterbuch „Aberglauben" (I — vorl. V) zu leisten unternommen hat: Aufsammlung des vorhandenen und weit verstreuten Materiales und Hinweise auf seine Deutung. Gerade für den Kirchenhistoriker bietet der Baechtold-Stäubli viel, was ihm notwendig ist; es wird nicht nur der religiöse Volks- oder Aberglaube behandelt, es wird im weitesten Maße auch die Widerspiegelung in den historischen Abläufen zu geben versucht, und die Bedeutung einer Anschauung für eine Zeit. Ich wüßte kein, dem eben genannten, ähnliches Unternehmen für unser Gebiet. Auch Jungmanns Untersuchung, von der ich unten sprechen werde, soviel an Einzelnem (Aschermittwochsitten, Bußsitten im Volk, Beichten usw.) sie bringt, kann doch in ihrem Untersuchungsgebiet nicht mit den diesbezüglichen Artikeln des Baechtold-Stäubil konkurrieren — will es auch nicht, — wird aber mit Nutzen gerade hier ergänzend herangezogen werden können. Es wäre endlich noch auf J. v. Negelein, Die Idee des Aberglaubens (Berlin 1931), hinzuweisen als auf den nun notwendigen Versuch, die abergläubischen Vorstellungen und Handlungen aus ihres Trägers seelischem Leben zu verstehen, aber das trifft viel stärker den primitiven Menschen als den, der der historischen Forschung begegnet, der — wenn auch in der Unterschicht — Mittäter und Mitträger historischen Geschehens ist.

Die Rolle, die die Glocken im Leben des Volkes spielen, hat immer wieder die Forschung interessiert. Anläßlich der Beschlagnahme der Glocken im Kriege 1914/18 haben die volkskundlichen Vereine und Einzelpersonen erneut zu Sammlungen aufgerufen. Deren Ergebnis, verbunden mit einem eingehenden Studium der älteren Literatur, legt heute Paul Sartori in seinem „Buch von deutschen Glocken" (Berlin 1932) vor. Es wird hier weniger das Historische der Sache, als die Bedeutung der Glocken im Leben, im Brauch und in der Meinung des Volkes dargelegt. So folgen sich: Vom Stoff der Glocken und von ihrem Guß, Glockenweihe, Namen, Heiligkeit und Menschlichkeit der Glocke, Glocke als Geisterscheuche, Wirkung auf Fruchtbarkeit und Gesundheit, Glockenläuten am Tage, im kirchlichen Jahr, dabei auch die Irrglocke und das Wetterläuten, Glockenläuten in bezug auf das menschliche Leben, die Glocke im gemeindlichen Leben, Glockensprache, Glockensagen. Ich brauche nach dieser Aufzählung und nach dem Hinweis darauf, daß in Sartori einer unserer bewährtesten und kenntnisreichsten Volkskundler spricht, nichts weiter zum Lob des Buches auszusagen. Es lobt sich selbst, und jeder, der es einmal in Händen hatte, wird diese Ansicht teilen. Ja, wenn ich hier einmal von meinem Referat abbiegen darf, so möchte ich meinen, daß dieses Buch in alle Gemeindebüchereien gehört und überallhin, wo man in weiterem Kreise „kirchlichen" Fragen Interesse entgegenbringt.

Es ist schwer, neben dieser gereiften Arbeit der Untersuchung Erwin Erdmanns, Die Glockensagen (Wuppertal-Elberfeld 1931), gerecht zu werden. Hier ist ein Anfänger am Werke. Ein Anfänger mit ehrlichem Bemühen und mit den Schwächen, die Anfängerarbeiten haben. Ich rechne neben dem Sicherheitsgefühl vor allem dahin den Umstand, daß er die Literatur nicht auszuschöpfen vermochte; es wurde z. B. übersehen, daß ich zur Frage der Breslauer Sünderglocke das Hippesche Material mit neuem ergänzen konnte (Schlesische Sagen). Was diesen Versuch trotzdem bedeutsam macht, ist, daß hier einmal den historischen Grundlagen der Sage nachgegangen wird — gewiß nicht so, wie Ranke im angezogenen Aufsatz das meinte, aber doch lehrreich und mit Ergebnissen. Es sind tatsächlich historische Belege für die den Glocken nachgerühmte „Heimatliebe" zu finden. (Daß sie beseelt sei, was hier mit angezogen wird, wird Erdmann nach Sartoris Buch wahrscheinlich selber nicht mehr behaupten.) Es werden auch Belege für wiedergefundene Glocken mitgeteilt, ein Zug, der in der Sage eine bedeutende Rolle spielt. Wahrscheinlich spielen hier auch, woran E. noch nicht dachte, Geräte (Kessel) aus vorgeschichtlichen Zeiten eine Rolle. Dieser Versuch, historisierend der Sage gerecht zu werden, gibt Erdmanns Buch die eigentliche Note und neben Sartoris Werk die ihm zukommende Beachtung.

III.

Mit einem Wort soll noch ein Letztes, den Freund dieser „Zeitschrift" besonders Angehendes, erörtert werden. Die Volkskunde, nachdem sie fortgeschritten ist von einer hauptsächlich auf die Erforschung der mythologischen Fragen gerichteten Wissenschaft, zur Untersuchung der Geistigkeit des Volkes überhaupt, muß, ob sie sich auch nie von diesen religiösen Gebieten trennen wird, doch immer deutlicher den Wert der sozialen Gebilde für diese Forschung sehen. Sie hat in manchen Ansätzen schon vorgetastet, so wenn sie Handwerke und ihre Bräuche, die Altersbünde, schließlich auch noch die Ständen und Berufen — als Ausdruck ihres Eigenlebens — besonderen Sprachen, untersuchte. Es

ist verwunderlich, daß sie ihr Augenmerk in dieser Hinsicht noch nicht auf die so naheliegende Einrichtung „Kirche" wandte. Die „Kirche" ist ja nicht nur die Schöpfung besonderer Männer oder Hierarchien; sie ist zum mindesten eben so großen Teile Produkt des Lebens der Gemeinschaft. Gewiß, das grenzt sehr nahe an „Soziologie"; aber wir werden, was schon Hans Naumann sah (Grundzüge der Volkskunde), ja überhaupt fortschreiten zu einer nach dieser Richtung weisenden Volkskunde; vgl. auch Georg Koch, Gegenwartsvolkskunde (Erntedank; den Mitarbeitern am Südhessischen Wörterbuch ... Gießen 1932, 1 ff., 21 f.).

Es ist dem Volkskundler nicht zu verübeln, wenn er die Ansätze, die etwa in dieser Richtung schon bestehen, nicht kennt. Ich fürchte aber, daß sich kaum welche finden werden. Ich möchte deshalb, nachdem die Forderung einmal erhoben worden ist, nachdem hier auch, wie oben, der Blick von einer für den Historiker nur als Hilfswissenschaft wichtigen Forschung zum Ganzen zurückgelenkt wird, nicht verfehlen, zu sagen, was ich weiß. Daß eine Arbeit ursprünglich rein kirchenhistorischer Art wie die bekannten „Benediktionen" von Franz den eben aufgestellten Forderungen nicht recht genügt, braucht nicht ausführlicher dargetan zu werden. Sie hat zu sehr das Wesen der Quellensammlung. Ihr ähnlich kann in mancher Hinsicht das Buch von Josef Andr. Jungmann, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Innsbruck 1932) erscheinen. Auch hier geht es zuerst um eine liturgiegeschichtliche Frage. Aber — und deshalb weise ich darauf hin —, wer zwischen den Zeilen zu lesen vermag, entnimmt aus der streng quellenkritischen Schrift — die ich in Hinsicht auf die Ergebnisse natürlich nicht zu kontrollieren vermag — doch mehr. Das Werden und Sichwandeln der Riten, sowohl der Texte wie der Übungen, wird deutlich. Das Hin und Her, wie manches von unten her entgegenwächst dem, was von oben geordnet wird, scheint auf. Darin liegt mir in diesem Augenblick vor allem der Wert der Schrift. Ich meine, wenn das sich an der alten katholischen Kirche bereits erkennen läßt, um wieviel stärker muß das nun in der evangelischen erscheinen. (Keine Beziehung ist schwerer zu ergründen als die des Menschen zu seinem Gott. Vielleicht vermag der eben angedeutete Weg an dieser Aufgabe mit mehr Glück mitzuhelfen, als es uns anderorts manchmal beschieden ist.)

Ich darf nach diesem Ausblick auf eine neue Möglichkeit zum Ende kommen und einen letzten Punkt berühren. Wovon ich auch berichten konnte, und damit möchte ich abschließen, eins habe ich nicht feststellen können, daß sich auf evangelischer Seite Ansätze zeigen, wie man sie mehrfach auf katholischer nachweisen kann, die sich vielleicht dort auf die Tätigkeit des interessierten Forschers Prälaten Schreiber zurückführen lassen, — obwohl das kleine und lebendig geschriebene Buch von Anton Kuhn, Religiöse Bräuche im Ermland (Guttstadt 1932), das keine großen Probleme wälzt, aber erzählend, auch für den einfachen Mann verständlich, ein reiches Sittenleben zeigend, obwohl das kaum von den Arbeiten Schreibers weiß, — den rechten volkskundlichen Weg gefunden hat. (Störend erscheint in dem sonst freundlich berührenden Buch zuweilen leider eine konfessionelle Polemik. Schade.)

Es liegt mir ganz gewiß nicht an der Konfessionalisierung der Volkskunde. Aber es ist doch wichtig, daß wir wissen, was gerade in religiöser Hinsicht im evangelischen wie katholischen Volke lebt, geschieht, wie religiöse Kräfte wirken. Boette hat einen Ansatz dazu gemacht,

als er sein kleines Büchlein „Religiöse Volkskunde" verfaßte; die oben besprochene Untersuchung Hagemanns zeigt, daß wichtig ist, sich nicht nur auf das Heute, wie Boette, zu beschränken, sondern auch hier historische Fakta bloßzulegen. Es will mir scheinen, als ob dem Kirchenhistoriker als dem Historiker geistesgeschichtlicher Erscheinungen religiösen Inhalts hier eine reiche Aufgabe zu lösen vorhanden sei. Gewiß, daß der Volkskundler da manches leisten kann. Aber er wird an vielen Orten einfach nicht weiter können, sei es auch nur bei einer Gelegenheit wie der bei der Besprechung der Danielssonschen Schrift erwähnten. Ich wäre froh, wenn diese meine Anregung in irgendeiner Art und Weise Gestalt annehmen würde.

Zusammenfassende reformationsgeschichtliche Arbeiten.

Von Gustav Wolf,
Freiburg i. Br., Fürstenbergstr. 8.

Zunächst erwähne ich die Quellenkunde Franz Schnabels[1]). Sie behandelt etwa die Zeit von 1500—50, will aber im Gegensatz zu meiner Quellenkunde kein Nachschlagewerk, sondern ein studentisches Lernbuch sein. Ursprünglich beabsichtigte ich bei meiner Quellenkunde etwas Ähnliches wie jetzt Schnabel, bin aber aus verschiedenen Gründen davon abgekommen. Erstens wären die meisten Vorarbeiten unter den Tisch gefallen, obwohl sie für wissenschaftliche Benützer und Nachschlagezwecke wichtig waren. Zweitens schienen mir für einen allseitig befriedigenden Leitfaden die wissenschaftlichen Interessen der Benutzer zu mannigfaltig. Und letzteres Bedenken hege ich auch gegen die Erfüllbarkeit von Schnabels Absicht. Es ist doch nicht zufällig, daß Wattenbach seit 50 Jahren nicht wieder aufgelegt worden ist; es gehen eben auch im mittelalterlichen Studium heute die Studentenbedürfnisse weiter auseinander als früher.

Solche praktische Erwägungen berühren noch nicht den inneren Wert des Buches. Weil Schnabel auf die von mir aufgenommenen Einzelheiten verzichten konnte, namentlich nicht in das Studium der Spezialprobleme einführen mußte, gewann er Platz für die eingehendere und anschaulichere Schilderung bestimmter besonders wichtiger Quellenarten und Fragen. Hier ist der spätere Autor immer besser daran als der frühere. Einen Mangel darf ich freilich nicht ganz verschweigen. Wer eine solche Quellenkunde schreiben will, ist niemals in allen Spezialfragen zu Hause, sondern muß sich oft erst durch das neueste Nachschlagewerk oder Handbuch die nötigen Literaturkenntnisse verschaffen, die ihn dann weiterführen. Dabei entgehen ihm leicht Schriften, die nach dem zunächst benutzten Nachschlagewerk erschienen sind; namentlich verwendet und zitiert er leicht veraltete Auflagen und Ausgaben. Diesen Gefahren bin auch ich nicht immer entgangen. Sie wachsen aber, wenn, wie bei Schnabel, der behandelte Zeitraum nicht sein wissenschaftliches Forschungsgebiet ist. Z. B. benutzt man die lutherischen Bekenntnisschriften längst nicht mehr in Koldes Ausgabe von 1907 und

1) Franz Schnabel, Deutschlands Geschichtliche Quellen und Darstellungen in der Neuzeit. 1. Teil: Das Zeitalter der Reformation VIII, 375 S. Leipzig und Berlin. B. G. Teubner 1931.

zu Cohrs Ausgabe der vorlutherischen Katechismen gehört heute ein unentbehrlicher Registerband. Solche Lücken sind um so schmerzlicher, weil gerade in derartigen Fällen meine Quellenkunde heute vielfach überholt ist.

Jedin[2]) würdigt nicht die gesamte Reformationsforschung der letzten 50 Jahre, sondern den Antrieb und die Eigenart einzelner katholischer Autoren und Institute daran. Eine Ergänzung bildet sein Aufsatz „Die geschichtliche Bedeutung der katholischen Kontroversliteratur im Zeitalter der Glaubensspaltung“[3]), der an der Hand von Neuerscheinungen seit 1928 die zeitgenössische antilutherische Literatur chronologisch und stofflich gruppiert.

Hier möchte ich auch einiges über meine Bearbeitung der reformatorischen und gegenreformatorischen Literatur im neuen Dahlmann-Waitz sagen, um für künftige Auflagen Informationen anzuregen. Ähnlich wie bei meiner Mitarbeit an Gebhardts Handbuch hielt ich für nötig, den Text ganz neu zu gestalten, namentlich die theologische Literatur viel stärker zu berücksichtigen. Denn in diesen Abschnitten dient Dahlmann-Waitz nicht nur Historikern, sondern auch Pfarrern in ihren literarischen Nebenbeschäftigungen. Da durften Werke wie Wackernagels Kirchenliederbibliographie nicht länger draußen bleiben und auch die Schriften und Biographien von Männern 2. Ranges mußten besser berücksichtigt werden. Leider unterlag ich zwei Schranken. Das Hindernis, daß die Neuauflage den Umfang der Vorgängerin nicht übertreffen durfte, ließ sich durch den reicheren Petitdruck und bibliographische Verweise, z. B. auf meine Quellenkunde nicht voll ausgleichen und nötigte zu inhaltlichen Kürzungen. Zweitens waren von früher her kirchliche und politische Reformationsgeschichte verschiedenen Bearbeitern zugewiesen und hierdurch trotz gegenseitiger Verständigung Unebenheiten und Lücken unvermeidlich. Einiges ließ sich noch in den Fahnen bessern. So habe ich z. B. manche Schriften über die Wiedertäufer, die der politischen Reformationsliteratur vorbehalten, dort aber nicht erwähnt waren, künstlich an verschiedenen Stellen meines Abschnitts eingeschoben. Aber sie erscheinen dadurch verzettelt und manches Wertvolle, wie z. B. die Studien Friedmanns und Lydia Müllers fielen trotzdem aus. Noch eine Neuerung möchte ich zur Diskussion stellen. Neben den wissenschaftlichen Gesamtausgaben von Luther, Zwingli, Calvin u. a. habe ich die volkstümlichen stärker berücksichtigt und auch Einzelveröffentlichungen viel öfter nachgewiesen, selbst wenn sie rein praktisch seelsorgerischen Zwecken dienten. Mancher Pfarrer oder Lehrer kann eben mit dem Zitat großer teuerer Publikationen nichts anfangen, sondern braucht den Nachweis billiger literarischer Hilfsmittel, die er sich anschaffen kann.

Der 5. Band der Propyläengeschichte[4]) enthält außer einer Einleitung von Walt. Goetz drei Beiträge zur Geschichte des 16. Jahrh.:

---

2) Hubert Jedin, Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1876. Leistungen und Aufgaben der deutschen Katholiken (= Kath. Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 5) 38 S. Münster i. W., Aschendorffsche Buchhandlung.

3) Hist. Jahrbuch 1933 S. 70 ff.

4) Propyläengeschichte, herausgegeben von Walt. Goetz. 5. Bd.: Das Zeitalter der religiösen Umwälzung. Reformation und Gegenreformation 1500—1660. Bearbeitet von Walt. Goetz, Paul Joachimsen, Erich Marcks, Wilh. Mommsen, Hans Hch. Schäder, XXVII, 633 S. Berlin, Propyläenverlag.

1. Paul Joachimsen, Zeitalter der Reformation, 2. Erich Marcks, Gegenreformation in Westeuropa, 3. Walt. Goetz, Gegenreformation in Deutschland. Es fällt auf, daß der römischen Kurie kein eigener Abschnitt gewidmet ist, obgleich der große in Pastors Päpsten ausgebreitete Stoff hierzu noch besonders einlud und mit seiner Hilfe das Lebenswerk so hervorragender Kirchenfürsten wie Pius V. und Sixtus V. leicht hätte veranschaulicht werden können; die S. 236 gebotene Übersicht über die Päpste des späteren 16. Jahrh. füllt die Lücke nur kümmerlich aus. Den 3 erwähnten Abschnitten gemeinsam ist das Streben, ein anschauliches Gesamtbild der damaligen Zustände und Strömungen zu gewinnen und diesem Hauptzweck die Auswahl von Einzelheiten unterzuordnen. Unter den drei Beiträgen ist der von Joachimsen bei weitem der hervorragendste. Man erkennt in jedem Kapitel, daß der Verfasser lange Jahre hindurch sich eingehend mit den Originalquellen beschäftigt, daß er aber auch die volle Herrschaft über den Stoff gewonnen hat. Seine Arbeit birgt eine Fülle neuer Gesichtspunkte. Den Grundsatz Rankes, daß Geistes- und politische Geschichte eng zusammengehören, hat er in seltenem Umfange durchgeführt. Man muß die große Kunst bewundern, uns die leitenden Ideen der ganzen Epoche zu vergegenwärtigen und hierbei doch kein wichtiges Ereignis zu übergehen. Beruht Joachimsens Stärke in der Aufzeichnung der großen Hauptlinien, so liebt Marcks vor allem die Kleinmalerei. Während jener in die wissenschaftlichen Probleme einführt, gibt dieser fertige Bilder. Man vergleiche etwa die Schilderung der Tragweite des Speirer Reichsabschieds von 1526 (S. 122 ff.) mit Marcks' Zeichnung der französischen, spanischen und niederländischen Verhältnisse zu Beginn des von ihm behandelten Zeitraums. Hierdurch liest sich Marcks Beitrag glatter und gefälliger. Dafür läßt Joachimsen den Leser in unaufdringlicher Form an den gelehrten Erörterungen selbst teilnehmen. Goetz' Darstellung der deutschen Gegenreformation ist stark durch seine frühere Teilnahme an den Arbeiten der Münchner historischen Kommission beeinflußt. Aber er verbindet mit solchen Eindrücken auch manche allgemeinere historische Betrachtungen. Vielen derselben wird man zustimmen, so, daß die politische Zersetzung Deutschlands nicht erst durch den konfessionellen Zwiespalt hervorgerufen, sondern höchstens gefördert würde, daß der religiöse Unterschied sich auf keine nationale Formel bringen läßt, daß die Jesuiten ohne Verbindung mit der staatlichen Macht nur beschränkte Wirkungskraft besessen hätten. Überhaupt zeigt sich das Streben der Propyläengeschichte, das Zuständliche zu beschreiben und die allgemeinen Gesichtspunkte hervorzuheben, in Goetz' Beitrag am stärksten. Er suchte viel weniger als Joachimsen und Marcks dem Leser auch die wichtigsten Einzeldaten zu vergegenwärtigen.

Wie Goetz ist Karl Brandi[5]) durch die Herausgabe wittelsbachischer Korrespondenzen zur deutschen Gegenreformation gelangt. An den Quellenaufschlüssen, welche über Ritters Werk hinausgeführt haben, war er stark beteiligt, sei es durch eigene Publikationen, sei es durch den regen Meinungsaustausch zwischen den Mitarbeitern der Münchner historischen Kommission. Außerdem wollte er durch eine gedrängtere Darstellung die roten Fäden, welche sich durch die ganze Zeitepoche hindurchziehen, stärker verdeutlichen, als dies in Ritters

5) Karl Brandi, Gegenreformation und Religionskrieg (erschienen in Deutsche Geschichte, herausgegeben von Erich Marcks, 2. Band 2. Hälfte, XV, 329 S. Leipzig, Quelle und Meyer, o. J.

ausgedehntem Werke möglich war. Bei letzterem Versuch macht sich freilich Brandis ursprünglicher wissenschaftlicher Ausgangspunkt stark bemerkbar. Die deutschen Geschicke im behandelten Zeitraum werden bis an die Schwelle des 30jährigen Krieges bekanntlich im wesentlichen bestimmt durch das starke Friedensbedürfnis einer Mittelgruppe, welche sich gegen die allmählich immer heftiger werdenden Zusammenstöße sperrte. Ihr Bemühen war schließlich erfolglos; aber war es von vornherein zur Erfolglosigkeit verurteilt? Schon Stieve hat darauf hingewiesen, daß wenn der Kriegsausbruch nur wenige Jahrzehnte verzögert worden wäre, die religiösen Gegensätze ihre bisherige politische Bedeutung verloren hätten. Will man die Bestrebungen und Handlungen aus ihrer Zeit heraus beurteilen, so müßte man vor allem die Papiere der ruhebedürftigen, friedliebenden Stände aufsuchen. Bekanntlich ging aber die Geschichtsforschung des 19. Jahrh. den entgegengesetzten Weg und benutzte vorzugsweise die Archive derjenigen Kreise, welche im konfessionellen Zwiespalt geführt haben. Dadurch wurde die Neigung verstärkt, die ganze Zeit als Einleitung zum 30jährigen Krieg zu betrachten und hiernach die einzelnen Faktoren staatsmännisch zu bewerten. Schon W. Goetz unterliegt dieser Neigung öfter, indem er z. B. den Augsburger Religionsfrieden und seine strittigen Bestimmungen als Kriegsursache ansieht, obwohl der Krieg ein volles Jahrzehnt dauerte, ehe diese Fragen durch das Restitutionsedikt in den Vordergrund traten. Aber schon Brandis Vorrede beweist, daß er sich dieser Neigung viel bewußter hingibt. Er spricht von der „ausgeprägten Eigenart und Folgerichtigkeit", welche den Verlauf der Dinge bis tief in den großen Krieg hinein bestimmt haben. Eine solche Einstellung schließt nicht aus, daß in diesem Rahmen auch viele lehrreiche Ausführungen enthalten sind. Überhaupt möchte ich Brandis Buch seinem Gesamtcharakter nach als den literarischen Niederschlag einer guten akademischen Vorlesung bezeichnen.

Strebt Brandi vor allem danach anzuregen und hat für eine fortlaufende Lektüre geschrieben, so ist die Neubearbeitung der Reformationsgeschichte von Hch. Hermelink[6]) ein ausgesprochenes Lernbuch. Von der ersten Auflage urteilte ich in meiner Quellenkunde, daß sie die modernste Darstellung der Reformation wäre und in der Periodisierung wie in der starken Betonung des kulturellen Elements stark von Troeltsch beeinflußt werde — wobei sich H. übrigens Troeltsch gegenüber seinen Standpunkt durchaus wahrte. Die 2. Auflage zeigt schon äußerlich ein anderes Gesicht: sie ist wesentlich erweitert und H. hat verschiedene Mitarbeiter herangezogen, namentlich Maurer die selbständige Bearbeitung der Abschnitte über die Gegenreformation und Orthodoxie übertragen. Wichtiger aber ist die innere Umgestaltung. Die Ungenauigkeiten der 1. Aufl. besonders in den Daten, welche wesentlich durch Hermelinks damaliges Doppelamt als Pfarrer einer Vorstadtgemeinde und Dozent verschuldet waren, sind durchgreifend beseitigt. Außerdem ist nicht nur die neuere Literatur der letzten 20 Jahre bis auf die entlegenen Dissertationen sorgfältig berücksichtigt, sondern die seit der 1. Aufl. aufgetauchten Fragen haben vielfach zu einer veränderten Problemstellung geführt. Das tritt schon in den ersten Abschnitten über die „Voraussetzungen der Reformation" hervor. Vor allem mußten aber die Kapitel über Luther umgearbeitet

6) Hch. Hermelink und Wilh. Maurer, Reformation und Gegenreformation 2. Aufl. XI, 395 S. (= Handbuch der Kirchengeschichte, herausgegeben von Gust. Krüger) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1931.

werden. Hier hat hauptsächlich der gleichmäßig in der mittelalterlichen wie in der reformatorischen Kirchengeschichte bewanderte Karl Holl das Bild Luthers, welches Troeltsch entworfen, wesentlich korrigiert und ihn wieder mit dem späteren Protestantismus in einen engeren ideellen Zusammenhang gebracht, während er die Kluft zwischen Mittelalter und Luther stärker erweiterte. So gewann Hermelink für seine kritische Einstellung zu Troeltschs Thesen frische Argumente. Auch die Studien Scheels und Böhmers über den jungen Luther hinterließen in Hermelinks Neubearbeitung tiefe Spuren. Die Zugehörigkeit des Werkes zum Handbuch der Kirchengeschichte und die theologischen Verfasser erwecken die Vermutung, daß namentlich die dogmengeschichtlichen und kirchlichen Fragen bevorzugt wären. Diese Annahme bestätigt sich indes nicht. Man wundert sich oft genug über den großen Spielraum, der auch sozialen, literarischen und politischen Dingen gewährt ist, welche dem Theologen eigentlich ferner liegen. Einen gewissen Nachteil, der aber wohl mehr auf Rechnung der heutigen schweren Geschäftslage als des Wunsches der Herausgeber zu setzen ist, bildet die enge Zusammendrängung des Stoffes. So wertvolle Dienste das Werk namentlich auch durch die reichen Literaturangaben dem Forscher leistet [7]), so erschwert die Knappheit des Ausdrucks, die Rückverweise u. a. das Studium und die Einprägung der Daten. Aber wer sich die Mühe nicht verdrießen läßt und Hermelinks Werk sorgfältig durcharbeitet, wird hierfür reichlich belohnt. Einzelne Mängel, z. B. die irrtümliche Angabe, daß Kaiser Maximilian II. mit Friedrich III. von der Pfalz befreundet war (S. 287), fallen gegen diesen wertvollen Gesamtertrag nicht ins Gewicht.

Im Gegensatz zu den bisher genannten Forschern kommt Joh. Paul vom 17. Jahrh. her [8]). Sein 3bändiges Werk über Gustav Adolf fußt auf der Überzeugung von der engen Verbundenheit der germanischen Völkerwelt und auf der Ansicht, daß sich im königlichen Programm schwedisch-nationale und protestantisch-religiöse Ziele nicht trennen ließen und daß Gustav Adolf bei längerer Lebensdauer eine norddeutsch-skandinavische Großmacht begründet hätte. In einer zusammenhängenden Darstellung der Zeit zwischen Luther und Gustav Adolf möchte er seine Auffassung historisch fundieren; denn er meint, daß in den meisten Büchern über diese Epoche die innige Verknüpfung zwischen der deutschen und skandinavischen Entwicklung zu kurz komme. Man darf allerdings bezweifeln, ob dieser Gesichtspunkt allein ein Bedürfnis nach einer neuen Gesamtdarstellung rechtfertigt. Dem Kenner bringt Pauls neues Büchlein nichts wesentlich Neues.

Zuletzt möchte ich noch auf den Abschluß eines Werkes hinweisen, dessen neue Bände zwar über unsere Zeitepoche hinausgreifen, das aber nach seinen Hauptteilen zu den standard works der reformationsgeschichtlichen Literatur gehört. Pastor hinterließ ein bis auf wenige Abschnitte druckfertiges Manuskript; das Fehlende wurde auf Grund des umfangreichen, von Pastor gesammelten Materials von verschiedenen Mitarbeitern, besonders dem Jesuitenpater Kneller, ergänzt. Eine Ausnahme bilden die von Jos. Schmidlin besorgten missionsgeschichtlichen Abschnitte. Die letzten 3 seit unserem vorigen Berichte (Zeitschrift 48, 91 ff.) erschienenen Bände umfassen die Zeit von 1644

7) Aufgefallen ist mir u. a., daß S. 289 die Werke von Bretholz über Böhmen und Mähren nicht erwähnt werden.

8) Joh. Paul, Reformation und Gegenreformation. 144 S. Breslau, Ferd. Hirt, 1931.

bis zum Tode Pius' VI.[9]) Ähnlich wie Ranke in seinen Päpsten die Zeit nach dem dreißigjährigen Kriege nur noch kursorisch behandelt hat, wollte auch Pastor den Stoff in den späteren Bänden stärker zusammendrängen und alles Nebensächliche ausscheiden. Hatte ja auch mit Urban VIII. nicht nur die Kurie ihren politischen Höhepunkt überschritten, sondern flößten überdies die meisten Päpste des späteren 17. und des 18. Jahrh. kein hohes biographisches Interesse ein! Aber in letzterer Beziehung gab es doch wichtige Ausnahmen. Ein Mann wie Benedikt XV. mußte gerade einen Gelehrten von Pastors Art ganz besonders fesseln und die Pontifikate Clemens' XIV. und Pius' VI. sind für die katholische Kirchengeschichte so wichtig, daß jeder von ihnen doch wieder einen ganzen Band beanspruchte. Einer Reihe anderer Päpste, z. B. Innocenz XI. und Clemens IX., brachte Pastor nach seinem ganzen Standpunkt, den ich vor einigen Jahren (1925) in der Christlichen Welt eingehend geschildert habe, ein großes menschliches Interesse entgegen. Mochten auch durch die gesamten Zeitverhältnisse ihre Pontifikate keine tief einschneidende Bedeutung gewinnen, so hätten doch die Persönlichkeiten nach ihren Eigenschaften ein anderes historisches Schicksal verdient. Äußere Gründe kamen hinzu, die Darstellung doch weiter anschwellen zu lassen, als das im ursprünglichen Plane lag. Als früherer Leiter des Österreichischen Instituts hat Pastor durch dasselbe die Nuntiaturberichte des 17. und 18. Jahrhunderts bearbeiten lassen, ohne daß ihr Studium bisher zu umfassenden Publikationen geführt hätte. Letztere wären auch kaum mehr lohnend gewesen, weil, wie Pastor einmal richtig bemerkt, Rom nicht mehr Mittelpunkt der europäischen Politik war und die Nuntiaturberichte mehr die Eindrücke urteilsfähiger Zuschauer widerspiegeln. Aber in einer Beziehung, in der Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, gehen sie in ihrer Tragweite über diese Grenze hinaus, und gerade diese Beziehung bildet für eine Papstgeschichte im Zeitalter des Absolutismus den natürlichen Mittelpunkt der Darstellung. So drängte schon die Kenntnis der Nuntiaturberichte zum Bedürfnis nach einer erschöpfenden Ausbeute. Aber noch ein zweites: Wer die Verhandlungen des römischen Stuhls mit den weltlichen Mächten schildern wollte, durfte sich nicht mit den Nuntiaturberichten begnügen. Denn erstens fehlen in ihnen die Vorgänge an der römischen Kurie, soweit sie nicht in Instruktionen berührt werden, und zweitens geben sie nur die Eindrücke von einer Seite wieder. Nun hatte schon in früheren Bänden Pastor das Material hauptsächlich aus anderen italienischen Staatsarchiven herangezogen. Jetzt aber war es nötig, vor allem auch die österreichischen, französischen und spanischen Archive aufzusuchen und in die Darstellung zu verweben, was die Gesandten dieser Mächte berichtet und verhandelt haben. Endlich noch ein besonderes

9) Ludwig v. Pastor, Geschichte der Päpste. 14. Bd.: Geschichte der Päpste im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus von der Wahl Innozenz X. bis zum Tode Innozenz XII. (1644—1700). 2 Abteilungen XVII, XXXVI und 1225 S. 1929—1930. 15. Band: Geschichte der Päpste im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus von der Wahl Clemens XI. bis zum Tode Clemens XII. (1700—1740), XXXVI und 818 S. 1930. 16. Band: Geschichte der Päpste im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus von der Wahl Benedikts XIV. bis zum Tode Pius VI. (1740—1799) in 3 Abteilungen. 1. Abteilung: Benedikt XIV. und Clemens XIII. (1740 bis 1769), XXI und 1011 S. 1931. 2. Abteilung: Clemens XIV. (1769 bis 1774), X und 440 S. 1932. 3. Abteilung: Pius VI. (1775—1799), XXXIX und 678 S. 1933. Alles Freiburg i. Br., Herder & Co.

Motiv! So unerquicklich vielfach die politische Entwicklung war, so hatte Pastor reiche Gelegenheit zu literar- und kunsthistorischen Schilderungen, welche zu den wichtigsten und anschaulichsten Abschnitten dieser Bände gehören. Alles in allem: wenn auch die Bände 14—16 nicht mehr dasselbe hohe Interesse erregen wie ihre Vorgänger, so bilden sie doch einen würdigen Abschluß des Gesamtwerks.

Neuere Presbyterologien.

Von Georg Arndt,
Eggenstedt.

Nicht mit Unrecht hat man einzelnen Jahrhunderten besondere Beinamen gegeben; man redet von einem Jahrhundert der Reformation und der Gegenreformation, von dem Jahrhundert des Pietismus und der Aufklärung; die letzten Jahrhunderte hat man als das Jahrhundert der Mission, als das „Jahrhundert der Kirche" und als das Jahrhundert der Familien- und Standesgeschichte bezeichnet, und zwar der verschiedensten Stände, der Gelehrten und Schriftsteller, der Ärzte und Juristen und nicht zuletzt der Theologen, der Professoren und Pastoren. Wenn auch das Interesse an der Geschichte der Familie und der einzelnen Stände in den letzten zwei Jahrzehnten besonders stark zugenommen hat, so ist es doch nicht erst jetzt erwacht, sondern es geht weit zurück bis in den Anfang des 18. Jahrhunderts. Das habe ich zu zeigen versucht in einer Artikelreihe: „Beitrag zu einer Bibliographie der Presbyterologien (Predigergeschichten)", die in der „Vierteljahrsschrift für Wappen-, Siegel- und Familienkunde des Vereins ‚Herold', Berlin" 1920 ff., erschienen ist. Für diesen Versuch lagen wenig Vorarbeiten vor, nur einige Aufsätze von Prof. Adolf Bartels und Prof. Heydenreich. Ich habe versucht, die Predigergeschichten der deutschen Länder und preußischen Provinzen und sogar der Nachbarländer und des weiteren Auslandes festzustellen. Von den mir bekannt gewordenen Presbyterologien deutscher Länder nenne ich in chronologischer Reihenfolge folgende:

1706: Jakob Blume: Braunschweigisches Prediger-Gedächtnis oder kurzes Verzeichnis der Superintendenten usw. in der Stadt Braunschweig, welche vom Anfang der evangelischen Reformation bis auf diese Stunde allhier gelehrt. Braunschweig.

1719: Ern. Sal. Cyprian: Hilaria evangelica. Gotha.

1742: Albert Biering: Clerus Mansfeldicus. Eisleben.

1752 ff.: Karl Gottlob Dietmann: Die gesamte der ungeänderten Augspurgischen Confession zugethane Priesterschaft in dem Churfürstenthum Sachsen und einverleibten Landen. I—IV. Dresden-Leipzig.

1765: A. C. Vanselow: Zuverlässige Nachrichten von den Generalsuperintendenten, Präpositen und Pastoren, so seit der

Reformation bis 1765 im Herzogtum Hinterpommern und Fürstenthum Cammin gestanden haben und noch stehen. Stargard.

1769: Mag. Joh. Heinrich Fehse: Versuch einer Nachricht von den evangelisch-lutherischen Predigern in dem Nordertheil Dithmarschens von dem Anfange der Religionsverbesserung an bis auf diese Zeiten zusammengetragen. Flensburg.

1777: Daniel Heinrich Arnoldt: Kurzgefaßte Nachrichten von allen seit der Reformation an den Lutherischen Kirchen in Ostpreußen gestandenen Predigern. Herausgegeben von Friedrich Wilhelm Benefeld. Königsberg.

1780-90: Sigismund Justus Ehrhardt: Presbyterologie des evangelischen Schlesiens. Teil 1—4. Liegnitz.

1801: Friedr. Ludwig Textor: Charakteristik der jetzt lebenden bekanntesten Hessen-Darmstädtischen Theologen und Prediger. Gießen und Darmstadt.

1802: J. G. Eck: Biographische und literarische Nachrichten von den Predigern im Kurfürstlich-Sächsischen Antheile der gefürsteten Grafschaft Henneberg seit der Reformation. Leipzig.

1818-20: D. Hermann Biederstädt: Beyträge zur Geschichte der Kirchen und Prediger in Neuvorpommern vom Anfange der Kirchenverbesserung des Herzogthums bis zum Ende des Jahres 1817. 4 Teile und 2 Nachlesen. Greifswald.

1819: F. J. C. Cleemann: Historisches und hauptsächlich genealogisch-biographisches Archiv-Lexikon der Geistlichkeit und Kirchen in Mecklenburg. Aus den Kirchenarchiven. Parchim.

1834: Ludwig Rhesa: Kurzgefaßte Nachrichten von allen seit 1775 an den evangelischen Kirchen in Ostpreußen angestellten Predigern als Fortsetzung der Arnoldtschen Presbyterologie. Königsberg.

1834: Ludwig Rhesa: Kurzgefaßte Nachrichten von allen seit der Reformation an den evangel. Kirchen in Westpreußen angestellten Predigern. Königsberg.

1874: Friedrich Bülau: Die lutherische Geistlichkeit Sachsens vom 16. bis ins 18. Jahrhundert. Leipzig.

1883: August Herm. Kreyßig: Album der evangelisch-lutherischen Geistlichen im Königreiche Sachsen von der Reformationszeit bis zur Gegenwart. Nach den alphabetisch geordneten Parochien zusammengestellt. Dresden. 2. Aufl. 1898 in Crimmitschau (von A. H. Kreyßig und Otto Eduard Wilsdorf).

1889: Friedrich Walter: Unsere Landesgeistlichen von 1810—1888. Biographische Skizzen sämtlicher Mecklenburgisch-Schwerinschen Geistlichen. Penzlin.

1900: Ders.: Unsere Landgeistlichen von 1888—1899. Schwerin.

1903: Johannes Ramsauer: Die Prediger des Herzogtums Oldenburg seit der Reformation bis zum 1. Juli 1903. Oldenburg.

1903 ff.: Die Evangelischen Geistlichen Pommerns von der Reformation bis zur Gegenwart. Auf Grund des Steinbrück-

Bergschen Manuscripts bearbeitet. I. Teil. Der Regierungsbezirk Stettin, bearbeitet von Hans Moderow. Stettin. 1903. — II. Teil. Der Regierungsbezirk Köslin. Die reformierten Gemeinden Pommerns. Die Generalsuperintendenten. Bearbeitet von Ernst Müller. Stettin. 1912. — III. Teil. Der Regierungsbezirk Stralsund. Bearbeitet von Dickmann. (Jahr?)

1904: Georg Krüger: Die Pastoren im Lande Stargard (Mecklenburg-Strelitz) seit der Reformation. Schwerin. — Ders.: Die Pastoren im Fürstentum Ratzeburg. 1899. Schwerin.

1905-09: Karl Kayser: Die hannoverschen Pfarren und Pfarrer seit der Reformation. Braunschweig.

1910: Karl Schornbaum: Die Geistlichen der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach von 1520—1548. . . .

1907-13: Georg Arndt: Die Pfarrbesetzung im Fürstentum Halberstadt (von der Reformation bis 1815 bzw. bis zur Gegenwart). Magdeburg.

In dieser Zusammenstellung haben wir von solchen Presbyterologien fast ganz abgesehen, die sich nur auf eine Stadt oder einen Ort beziehen, sei es, daß sie in Form einer Monographie erschienen sind oder in einer Ortschronik Aufnahme gefunden haben; ihre Zahl ist recht groß; wir haben — mit einer einzigen Ausnahme — nur solche Predigergeschichten aufgezählt, die sich auf ein kleineres Gebiet oder eine preußische Provinz oder auf ein ganzes Land erstrecken. Je älter sie sind, desto mehr leiden sie an Unrichtigkeiten und Ungenauigkeiten, je neuer sie sind und je mehr sie auf Grund archivalischer Quellen angefertigt sind, desto mehr dürfen sie auf Genauigkeit und Zuverlässigkeit Anspruch erheben; das gilt ganz besonders von den Presbyterologien aus den letzten 100 Jahren und noch mehr von denen aus dem 20. Jahrhundert.

In dem nun folgenden Literaturbericht möchte ich auf vier neuere Predigergeschichten hinweisen, die nach der Beendigung des Weltkrieges, nach dem Jahre 1920, erschienen sind. In erster Linie steht da das in 7 Bänden soeben vollendete Werk:

Hassia sacra. Von Professor der Theologie am Predigerseminar in Friedberg und jetzigem Prälaten D. Dr. Wilhelm Diehl, im Auftrag der Historischen Kommission für den Volksstaat Hessen herausgegeben, aber im Selbstverlag des Verfassers erschienen. Bei Bestellung sämtlicher Bände bei dem Selbstverleger: RM. 70.—.

Band I mit dem Titel „Hessen-Darmstädtisches Pfarrer- und Schulmeisterbuch", 1921, 504 S., RM. 10.—, behandelt die 150 evangelischen Pfarreien der alten Landgrafschaft Hessen-Darmstadt, die heute noch hessisch sind. Der Band zerfällt in vier Hauptteile mit den vier Superintendenturen Darmstadt, Gießen, Marburg und Alsfeld. Bei den einzelnen Pfarrorten ist jedesmal kurz mitgeteilt, wie sich die Parochial- und Pfarrbesetzungsverhältnisse seit der Reformation entwickelt haben, ferner, welche geistliche Stellen in jeder Pfarrei seit der Reformation entstanden sind, sowie wann — falls in der Pfarrei eine mit „Schulmeistern", d. h. mit Theologen besetzte Schule bestand — diese Pfarr- oder Filialschule errichtet worden ist.

Bei den Pfarrern und Schulmeistern sind Heimatort, Name und Beruf des Vaters angegeben, ferner ob und wann der Betreffende in Marburg oder Gießen studiert hat oder in welcher anderen Universitäts-Matrikel sein Name sich findet. Die Personalien stehen in der Regel unter dem Pfarrort, an dem der Betreffende zuletzt tätig war und gestorben ist. Auf diesen Ort ist stets verwiesen bei den Pfarrorten, an denen der Betreffende eine Zeitlang angestellt war. Das Personenregister am Schluß des Bandes enthält nicht nur die Namen der Pfarrer und Schulmeister, sondern auch deren Väter, mit einem Sternchen bezeichnet, wenn sie Laien waren, und wenn sie Pfarrer oder Schulmeister waren, mit einem Hinweis auf die betreffende Nummer, bei der dieser vorkommt.

Band II bietet eine eingehende Darstellung der „Kirchenbehörden und Kirchendiener in der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt von der Reformation bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts". 1925. 673 S. RM. 15.—.

Dieser zweite Band muß als einer der bedeutendsten des ganzen siebenbändigen Werkes angesprochen werden; denn er bietet die Grundlage zu einer Geschichte sowohl der Kirchenbehörden wie der Kirchendiener in der Hessen-Darmstädtischen Landeskirche. Dieser Band handelt von der Entwicklung des Kirchengebietes und seiner Sprengel, von den Superintendenten der 9 Sprengel, von den Gehilfen der Superintendenten, von den Konsistorien zu Darmstadt und Gießen, ihrer Errichtung, ihren Vorsitzenden, weltlichen Räten und geistlichen Assessoren und von dem Arbeitsgebiet beider Konsistorien; weiter berichtet er von der Einteilung der 9 Sprengel in Konvente und Diözesen und deren geistlichen Leitern, über den Zugang und Abgang von Geistlichen und Schulmeistern, von Geistlichen, die, durch konfessionelle Verhältnisse aus ihrer Heimat vertrieben, Anstellung im Hessen-Darmstädtischen Kirchen- und Schuldienst gefunden haben, sowie von Konvertiten und Proselyten im Kirchendienst, Mitteilungen aus der Totenliste, von Absetzungen, Emeritierungen, Amtsniederlegungen und Dienstenthebungen, Übertritten zu anderen Kirchen- und Religionsgemeinschaften; ein ganzer Abschnitt ist der Wahrung des Decorum pastorale im häuslichen Leben, in der Kleidung, bei den Rekreationen des Tanzens, Wein- und Biertrinkens und des „Tabaktrinkens", im Umgang, bei Nebenbeschäftigungen und im Gottesdienst gewidmet. Weitere Abschnitte berichten von den Diözesansynoden, den Pastoralkonventen und sonstigen Maßnahmen zur Weiterbildung der Geistlichen, von der Verleihung akademischer Titel, von den mannigfachen Veröffentlichungen der Geistlichen in Predigt und Religionsunterricht, Dichtungen und Gesangbüchern, Gebet- und Andachtsbüchern und auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Bekehrung Andersgläubiger. — Dieser Band gewährt einen tiefen Einblick in die Verfassung der Hessisch-Darmstädtischen Kirche, sowie in das kirchliche Leben dieses Gebietes und in den kulturellen und geistigen Zustand der dortigen Pfarrerschaft.

Band III enthält das „Pfarrer- und Schulmeisterbuch für die Provinz Rheinhessen und die kurpfälzischen Pfarreien der Provinz Starkenburg". 1928. 612 S. RM. 12.—.

In der Einleitung erfahren wir Näheres über die Entstehung der Vereinten evangelisch-protestantischen Kirche in Rheinhessen und ihre Eingliederung in die Evangelische Kirche des Großherzogtums Hessen.

Es folgen dann — ähnlich wie in Band I — die Mitteilungen über die Pfarreien und Pfarrer im Kurfürstentum Pfalz, im Herzogtum Pfalz-Zweibrücken, in der Wild- und Rheingrafschaft, in Grafschaften und Gebieten adeliger Junker, in Ganerbschaften und im Kurfürstentum Mainz. Bei der Behandlung des letztgenannten Gebietes verdienen die Mitteilungen über die kirchliche Aufbauarbeit, die Gustav Adolf in den Kurfürstentümern Mainz und Pfalz sowie in dem Bistum Worms vollbracht hat, besondere Beachtung.

Band IV ist betitelt: „Pfarrer- und Schulmeisterbuch für die Hessisch-Darmstädtischen Souveränitätslande." 1930. 572 S. RM. 12.—.

Auch dieser Band enthält außer dem den Hauptteil ausmachenden Verzeichnis der Pfarrer und Schulmeister sehr wichtige geschichtliche Mitteilungen über die im Jahre 1806 mit dem Großherzogtum Hessen verbundenen und 1810 noch vergrößerten Hessisch-Darmstädtischen Souveränitätslande und über die kirchliche Eingliederung der in ihnen gelegenen lutherischen und reformierten Pfarreien, über ihre Unterkonsistorien, die 1820 aufgehoben wurden, sodann über die in den mediatisierten Landen vor ihrer Mediatisierung vorhandenen Patronatsstellen, über die den Standesherren verliehenen und von Patrimonialgerichtsherren zugestandenen Patronate in der Zeit von 1807 bis 1848, die durch die Gesetzgebung von 1848 näher geregelt wurden — in 65 Fällen wurde das Präsentationsrecht als fortbestehend erklärt —; durch das Gesetz „die Rechtsverhältnisse der Standesherren betreffend" von 1858 wurden die Bestimmungen von 1848 in weitgehendem Maße wieder aufgehoben; endlich erfahren wir, wie die Patronate in Hessen durch die hessische Verfassung von 1919 Art. 63 abgeändert wurden. D. Diehl erörtert eingehend die Frage, ob das Ehrenrecht der Patrone auf Kirchengebet und Trauergeläut durch das Gesetz vom 22. Juni 1923 aufgehoben werden konnte oder nicht, zumal das Kirchengebet für den Patron in allen Pfarreien, in denen es herkömmlich war, durch dieses Gesetz nicht berührt ist. — Durch die Behandlung der Fragen der kirchlichen Verwaltung und des Kirchenpatronats hat dieser IV. Band besondere Bedeutung gewonnen.

Band V. „Baubuch für die evangelischen Pfarreien der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt." 1931. 640 Seiten. RM. 12.—.

In diesem Werke gibt der inzwischen von der juristischen Fakultät der Landesuniversität Gießen zum Dr. jur. h. c. ernannte Verfasser für jede Pfarrei der früheren Obergrafschaft Katzenelnbogen und des früheren Oberfürstentums Hessen eine Geschichte der Mutter- und Filialkirchen, der Pfarrhäuser und Kaplaneien von der Reformation bis zur Gegenwart und fügt bei jedem kirchlichen Gebäude dieser Pfarreien eine Darstellung der Geschichte und des gegenwärtigen Rechtsstandes in bezug auf die Baupflicht an allen diesen kirchlichen und geistlichen Gebäuden hinzu. Eine für diese Gebiete hinsichtlich der Baupflicht erlassene kirchenordnungsmäßige Bestimmung über die Baupflicht der Patrone, der Kirchengemeinde oder der Kommunalgemeinde hat offenbar nicht bestanden; jedenfalls erwähnt der Verfasser keine solche allgemeine Verordnung. Danach regelt sich die Baupflicht an jedem kirchlichen und geistlichen Gebäude nach der örtlichen Gewohnheit. Hierdurch war die Arbeit des Verfassers wesentlich erweitert und

erschwert; denn nun mußte er bei jeder einzelnen Pfarrei die außerordentlich schwierige und wichtige Frage der kirchlichen Baulast nach den „Inventarien", „Saalbüchern", „Tabellarischen Übersichten", „Tabellen" und sonstigen Akten sorgfältig und eingehend untersuchen und darstellen, um aus den geschichtlichen Tatsachen bei den vorgenommenen Bauten die Rechtslage festzustellen, wer nach dem aktenmäßigen Beweismaterial verpflichtet ist, die kirchliche Baulast allein oder teilweise zu tragen. Diese Aufgabe hat D. Dr. Diehl ebenso gründlich als scharfsinnig gelöst. Jeder Kirchenrechtsforscher, der sich mit einer ähnlichen Aufgabe einmal befaßt hat, weiß aus Erfahrung, welche Mühe solche Nachforschungen bei Mangel allgemeiner Verordnungen und bei dem Bestehen nur von Ortsgewohnheiten verursachen. Gerade in der Untersuchung der kirchlichen Baupflicht in jeder einzelnen Pfarrei liegt der besondere praktische Wert dieses Bandes der Hassia sacra. Er ist daher nicht nur für den Kirchenrechtsforscher von hohem Interesse, sondern von gleich hoher Bedeutung für jeden Kirchenvorstand und für ihn ein unentbehrlicher Ratgeber und Helfer, wenn es sich um die Wiederherstellung, ständige Unterhaltung oder Neuerrichtung eines kirchlichen oder geistlichen Gebäudes handelt. Das Baubuch überhebt jeden Kirchenvorstand der Mühe eigener Nachforschung in alten Akten und Kirchrechnungen und gibt an der Hand der benutzten Rechtsquellen sofort die erforderliche Auskunft über die Rechtslage. — Die äußere Anordnung schließt sich derjenigen des I. Bandes der Hassia sacra an.

Außer dem ausführlichen Personen- und Ortsregister hat der Verfasser fünf Beilagen beigegeben: 1. eine in zeitlicher Folge geordnete Zusammenstellung der Kirchenneubauten und 2. der Pfarrhäuser von der Reformation bis zur Gegenwart, ferner 3. ein Verzeichnis der „Kirchenpatrone von Altären und Kirchen" (sonst Patrozinien genannt im Unterschied von den Kirchenpatronen, die das Präsentationsrecht bei vakanten Pfarrstellen besitzen und ausüben), 4. biographische Beiträge zur Geschichte der Kirchenbaumeister des 16. bis 18. Jahrhunderts und endlich 5. ein Verzeichnis der für jede einzelne Kirche und jedes einzelne Pfarrhaus benutzten archivalischen Quellen. Außerdem hat D. Diehl für fast alle Pfarreien die in Betracht kommende Pfarrchronik durchgearbeitet, aber von gedruckten Ortschroniken in der Regel abgesehen, was eigentlich etwas verwundern dürfte, namentlich bei solchen Ortschroniken, die von kundigen Geschichtsforschern geschrieben sind. Die Akten des Staatsarchivs und die „Jahresberichte der Denkmalpflege" haben seine Arbeit wesentlich gefördert.

Band VI. „Baubuch für die evangelischen Pfarreien der Provinz Rheinhessen und die kurpfälzischen Pfarreien der Provinz Starkenburg." 1932. 825 S. Preis RM. 15.—.

Von diesem Bande gilt das gleiche Urteil wie von Band V hinsichtlich der sorgfältigen Erforschung der Baupflicht an den kirchlichen und geistlichen Gebäuden des näher bezeichneten Gebietes und hinsichtlich der hohen praktischen Bedeutung für die Kirchengemeinden. Die behandelten 209 Orte entsprechen dem Pfarrer- und Schulmeisterbuch im Band III. Die Anlage ist die gleiche wie in Band V. Nur in den „Beilagen" fehlt wegen Raumersparnis die „Zusammenstellung der Kirchenneubauten und der Pfarrhausbauten aus der Zeit von der Reformation bis zur Gegenwart".

Band VII. „Pfarrer- und Schulmeisterbuch für die acquirierten Lande und die verlorenen Gebiete." 1933. 635 S. Preis RM. 12.—.

Die in diesem Bande behandelten Pfarreien sind in 12 Gruppen zusammengefaßt, die in den verlorenen Gebieten in 14 Gruppen gegliedert. Jeder dieser Gruppen ist eine kurze geschichtliche Übersicht über die evangelische Bewegung in diesem Gebiete vorausgeschickt, bevor die Pfarrer der einzelnen Gemeinden aufgezählt werden. Dieser Band enthält auch Nachträge zu den früheren Bänden. — Mit ihm sind die Hessen-Darmstädtischen Pfarrer- und Schulmeisterbücher zum Abschluß gekommen. Es sind daher mehrere Beilagen angeschlossen: 1. ein Verzeichnis der „Theologen im Dienste des hessischen Staates, des Militärs und der Inneren Mission", ein „Buch der Kandidaten" und ein „Buch der Promotionen", sowie ein Anhang mit Ergänzungen zu den früheren „Pfarrer- und Schulmeisterbüchern" bis zur Gegenwart. —

Mit diesen 7 Bänden hat der Prälat der hessischen Landeskirche D. Dr. Dr. Diehl ein Werk zu Ende geführt, das den reichen Ertrag einer fast ein Menschenalter erfüllenden fleißigen und sorgfältigen Forschung darstellt, ein Werk, das für den Familienforscher ein Nachschlagewerk ersten Ranges darstellt, aber noch mehr ein Werk, das wegen seines kirchengeschichtlichen Inhalts: Kirchenregierung, Patronat, kirchliche Baulast für den Kirchenrechtler von höchster Bedeutung ist.

Nächst dem vorgehend besprochenen siebenbändigen Werk der Hassia sacra kommt für uns die Presbyterologie des benachbarten Kurhessen in Frage mit dem zweibändigen Werk:

Hütteroth, O.: Kurhessische Pfarrergeschichte. 1. Bd.: Die Klasse Treysa und 2. Bd.: Die Stadt Marburg; ersterer Treysa, 1922 im Selbstverlag des Verfassers und der zweite 1927 in Eschwege bei Johs. Braun erschienen. Band 1: 250 S. RM. 5.— (geb.); Band 2: 150 S. RM. 4.— (geb.) vergriffen.

Diese Pfarrergeschichte bietet die Reihe der Pfarrer; die katholischen Pfarrer sind wegen Mangel an Nachrichten nur spärlich vertreten, die evangelischen jedoch fast immer in ununterbrochener Reihe seit der Reformation verzeichnet; beigegeben sind kurze Beiträge zur Lebensgeschichte der behandelten Pfarrer und ihrer Familien, für Familiengeschichtsforscher eine sehr erwünschte Quelle. Außerdem gibt der Verfasser Beiträge zur Geschichte jeder Pfarrei, sowie zur Kirchen- und Ortsgeschichte. Während D. Diehl die ausführlichen Nachrichten über den betr. Pfarrer in der Gemeinde gibt, in der er zuletzt tätig war oder gestorben ist, behandelt Hütteroth dessen Lebensgeschichte an dem Ort, an dem ein Pfarrer zum ersten Male angestellt war, so eingehend wie möglich und verweist bei späteren Anstellungen desselben Pfarrers an einem anderen Ort auf den Ort seiner ersten Anstellung. Band 1 behandelt die Stadt Treysa, Allendorf an der Landsburg, Densberg, Lischeid, Mengsberg, Neustadt (Kreis Kirchhain), Rommershausen, Sachsenhausen und Sebbeterode. Der 2. Band, zum 400jährigen Jubiläum der Universität Marburg 1927 bearbeitet und der Alma mater Philippina gewidmet, beschränkt sich auf die Stadt Marburg und verzeichnet die Priester, Plebane, Kaplane und sodann die ersten evangelischen Prädikanten, lutherischen und reformierten Superintendenten, Oberpfarrer, Ekklesiasten, Archi- und Subdiakonen bis zu den Hilfspfarrern der verschiedenen Kirchen Marburgs einschließlich der Garnisonpfarrer und

Informatoren in Cappel, der Irvingianergemeinde, der Irrenanstalt und des Diakonissenmutterhauses Hebron, des Brüderhauses Tabor, des Elisabethhofes und der Kliniken. — Wie in dem ersten Bande, bringt der Verfasser auch die katholischen Pfarrer der behandelten Kirchen sowie Familien-Nachrichten aus dem Leben der evangelischen Pfarrer; jedoch hat er den anfänglich beabsichtigten Abschnitt über „Professoren der Theologie, der Jurisprudenz, der Philosophie etc. als frühere oder spätere Pfarrer", weil aus dem Rahmen dieser Arbeit fallend, weggelassen, desgleichen wegen Raumersparnis die Theologen bzw. Pfarrer an den höheren und mittleren Schulen, am ehemaligen Lehrerseminar und den beiden Waisenhäusern. Für den ersten Band der kurhessischen Pfarrergeschichte gab es nur ganz wenige gedruckte Vorarbeiten, desto mehr für den zweiten Band (Marburg), wenigstens für die lutherischen Gebiete, während sie, auch handschriftliche, für die reformierten Gebiete gänzlich fehlten. Als weitere Quellen hat Hütteroth die Kirchenbücher, die Pfarreireposituren, das Staatsarchiv in Marburg, die Konsistorialregistratur in Kassel, die lutherischen Superintendenten-Reposituren, die Anstellungsakten der Registratur des Landeskirchenamtes in Kassel, die reformierten Pfarreireposituren und Kirchenbücher benutzt. Trotz der vom Verfasser eingestandenen Unvollkommenheit sind die beiden Bände kurhessischer Pfarrergeschichte ein wichtiges Nachschlagebuch für die Familienforscher. — Leider ist der Verfasser mangels eigener Mittel und anderweitiger Beihilfe außerstande, das begonnene Werk fortzusetzen. Er will alle seine Manuskripte dem Marburger Staatsarchiv übergeben, damit Interessenten dort Einsicht nehmen können.

Die der Zeit nach nun folgende Presbyterologie führt ins Frankenland durch die Herausgabe von

Simon, Matthias, Lic. Pfarrer: „Bayreuthisches Pfarrerbuch. Die Evangelisch-Lutherische Geistlichkeit des Fürstentums Kulmbach-Bayreuth (1528/29 bis 1810)." (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, XII. Band.) München 1930, Christian Kaiser. 3 Lieferungen. 8°. 516 Seiten. RM. 21.20.

Die ersten zwei Lieferungen dieses Werkes sind 1930 erschienen, in dem Jahre, da vor 400 Jahren die staatliche Obrigkeit im Fürstentum Kulmbach sich der reformatorischen Volksbewegung angeschlossen hatte, die 3. (Schluß-) Lieferung 1931. „Zu diesem Reformationsgedächtnis ist dieses Gedächtnismal der evangelischen Pfarrer dieses Gebietes geschaffen. Im Gegensatz zu dem Pfarrer der mittelalterlichen Kirche, der seinem Wesen nach Priester, d. h. Verwalter objektiv wirkender Sakramente ist, ist der evangelische Pfarrer wesentlich Prediger, d. h. Verkündiger des ihm anvertrauten Wortes. Dadurch ist seine Person von weittragender, ja oft ausschlaggebender Bedeutung in der evangelischen Kirche. Damit ist die Lebensgeschichte des evangelischen Pfarrers, in der er so geworden ist und diese seine Individualität ausgewirkt hat, in wesentlicher Weise von Belang für die innere Geschichte einer evangelischen Kirche." Von diesen Beweggründen getragen und getrieben bietet Lic. Simon in diesem Werke die Namen, Geschichte und Lebensschicksale der evangelischen Geistlichen dieses Gebietes. Als evangelische Geistliche im vollen Sinne spricht er diejenigen Geistlichen an, die bei der Visitation von 1528/29 nicht abgingen oder nicht abgesetzt oder nach ihr angestellt wurden. Die

in dem Verzeichnis aufgenommenen katholischen Geistlichen sind durch die Schrift (Antiqua) kenntlich gemacht. Die Reihe der evangelischen Geistlichen wurde da abgebrochen, wo die betreffende Pfarrei aus dem behandelten Gebiet ausschied oder mit ihm (am 30. 6. 1810) dem Königreich Bayern einverleibt wurde. Im übrigen wurden alle Pfarreien behandelt, über die das Fürstentum Kulmbach-Bayreuth das ius episcopale besaß; nicht mehr aufgenommen sind also alle Pfarreien, die erst nach dem Übergang an Preußen (2. 12. 1791) mit dem Gebiete vereinigt wurden, ferner auch nicht die Pfarreien, die nur markgräflichen Patronats waren. Die Arbeit besteht aus zwei Teilen: 1. Die Geistlichen — ein alphabetisches Verzeichnis aller Geistlichen (einschl. der Adjunkten) mit den entsprechenden biographischen Angaben und 2. Die Pfarreien — chronologische Pfarrerlisten der alphabetisch geordneten Pfarreien mit allgemeinen Angaben. — Bei den einzelnen Artikeln des 1. Teiles ist folgende Reihenfolge beobachtet: 1. Familiennamen, 2. akademische Würde, 3. Vorname, 4. andere Schreibungen des Familiennamens, 5. Geburts- oder Tauftag und -ort, 6. Sterbe- oder Begräbnistag und -ort, 7. Vorname, Stand und Herkunft des Vaters, 8. Vor- und Mädchenname und Herkunft der Mutter, 9. Universitätsstudium und Promotionen, 10. Ordinationen, 11. Dienststellungen, 12. Trauungsort und -tag, Name, Abstammung und Herkunft der Frau, 13. Sterbedatum und -ort der Frau, 14. Kinderzahl, 15. Besondere Betätigungen in der Reformationszeit, Unterschrift unter die Bekenntnisbücher, 16. Schriften und 17. Quellen und Literaturangaben. Der Verfasser begründet in seiner Einleitung die Grundsätze, die er für die Schreibweise der Familiennamen, für die Gleichsetzung zweier Pfarrer desselben Familiennamens, für die Rangbezeichnungen, für die Datierung der Personalveränderung (Tag des „Aufzugs" d. h. des tatsächlichen Amtsantritts), für den Übergang aus der Stellung eines Adjunkten in die volle Pfarrerstellung, für den Besuch der Bildungsstätten (nur die Universitäten), für die Familienverhältnisse, Schriften und Literaturangaben angewandt hat. Als Quellen dienten ihm Bibliotheken und Archive innerhalb des Gebietes und über dieses hinaus bis nach Leipzig, Berlin und Karlsruhe, ferner die Pfarrbeschreibungen der verschiedenen Pfarreien; unterstützt wurde er bei seiner Arbeit durch die Kenner der bayerischen Kirchengeschichte: D. Dr. Schornbaum und Lic. Clauß. Trotz mancherlei Lücken, deren sich der Verfasser bewußt ist, ist das Werk von großer Bedeutung sowohl für die Kirchengeschichte dieses Gebietes wie für die Pfarrer- und Familiengeschichte; jeder Familienforscher wird dem Verfasser für das dargebotene Material dankbar sein, um auf Grund seiner Angaben weiterforschen zu können. — Da Lic. Simon die sämtlichen Pfarrer des von ihm behandelten Gebietes Kulmbach-Bayreuth in alphabetischer Reihenfolge geordnet hat, war er gezwungen, einen II. Teil folgen zu lassen, der die geistlichen Ämter beschreibt. Nach der Aufzählung der Generalsuperintendenten folgen die Superintendenturen und Pfarreien in alphabetischer Reihenfolge. Den Superintendentursitzen ist jedesmal ein kurzer Abriß der Geschichte der betreffenden Superintendentur vorausgeschickt. Nach dem Namen jeder Pfarrei werden für die Zeit von der Einführung der Reformation bis zum Ausscheiden aus dem Bayreuthischen Gebiete folgende Angaben gebracht: 1. Tochterkirchengemeinden der Pfarrei; 2. Entstehung und Aufhebung der Pfarrei; 3. Patronatsverhältnisse (hier bedauert der Verfasser, daß es durchweg an Untersuchungen und Angaben fehlt zu der Frage, ob es

sich im einzelnen Falle nur um die Ausübung des Kirchenregiments durch den Landesherrn oder um ein eigentliches Patronat des Landesherrn handelt, und weiter, ob dieses Patronat auf privatrechtlicher oder auf öffentlich-rechtlicher Grundlage ruht. Diese ungeklärten Fragen bieten für einen Kirchenrechtler eine interessante Aufgabe); 4. Politische Zugehörigkeit; 5. Kirchliche Zugehörigkeit; 6. Quellenangaben und 7. Literaturangaben. Dann folgen bei jeder Pfarrei in chronologischer Folge die Namen der Pfarrer, Archidiakone, Syndiakone, Subdiakone, Spitalprediger, Waisenhausprediger, Kapläne usw. Nachträge mit Berichtigungen und Ergänzungen, wie sie sich bei derartigen Werken stets herausstellen, und ein Orts- und Personenverzeichnis beschließen die sorgfältige Arbeit, die abweichend von der Methode, die D. Diehl und Pfarrer Hüttenroth angewandt haben, einen wertvollen Beitrag zur Kirchengeschichte Bayerns darstellt.

In demselben Jahre 1930 wie das Bayreuthische Pfarrerbuch erschien

Biundo, Georg, Pfarrer: „Pfälzisches Pfarrer- und Schulmeisterbuch" (als I. Band der „Geschichte der Protestantischen Kirche der Pfalz"), herausgegeben im Auftrage des Protestantischen Landeskirchenrates der Pfalz. Kaiserslautern 1930. Verlag des Evang. Vereins für die Pfalz. 8°. XII und 767 Seiten. Brosch. RM. 20.—, Halblederband RM. 25.—.

Dieser erste Band einer auf drei Bände berechneten Geschichte der Protestantischen Kirche der Pfalz, das „Pfälzische Pfarrer- und Schulmeisterbuch", das die ehemals reformierten und lutherischen wie auch die unierten Pfarreien der heutigen pfälzischen Landeskirche umfaßt, bildet ein in sich geschlossenes Ganze. Er ist auf der Grundlage des neuesten Schematismus der pfälzischen Landeskirche von 1927 angelegt. Eingegangene oder verlorene Pfarreien sind jeweils bei der Pfarrei zu finden, deren Filial- oder Parochialort sie heute bilden. Bei den einzelnen Pfarrorten ist kurz mitgeteilt, zu welcher Herrschaft sie gehörten, wie sich seit der Reformation die Parochial- und Kollaturverhältnisse entwickelt haben und welche geistlichen Stellen in jedem Pfarrorte seit der Reformation entstanden sind. Bei den „Schulmeistern" sind nur die mit Theologen besetzten Lateinschulen und Gymnasien behandelt. Die einzelnen Schulen und ihre Lehrer, nach der Union jedoch nur die Religionslehrer sind — mit einer einzigen Ausnahme (Gymnasium in Zweibrücken) — bei den jeweiligen Pfarreien behandelt.

Bei den Personalien der Pfarrer und Schulmeister sind Geburtszeit und Geburtsort (soweit feststellbar), Name und Beruf des Vaters angegeben, nach Möglichkeit auch Schule und Hochschule, an denen der Betreffende studierte. Die Personalien stehen, von einigen Ausnahmen abgesehen, unter dem Pfarrorte, an dem der Namensträger starb oder zuletzt nachweisbar ist. (In dieser Hinsicht hat sich der Verfasser dem Verfahren von D. Diehl in seiner Hassia sacra angeschlossen.) An den Übergangsstellen, die nicht die Personalien, sondern nur den Namen und die Angabe der Dienstzeit bringen, ist in Klammern die Nummer der Pfarrei angegeben, unter der Ausführlicheres über den Betreffenden zu finden ist. Um das Nachschlagen zu erleichtern, trägt jede Seite am Kopf Namen und Nachschlagenummer der auf ihr behandelten Pfarrei. Außerdem sind vereinzelt in kleinerem Drucke auch

Notizen über literarische Tätigkeit und familiengeschichtliche Nachrichten beigefügt. — In dem Personenverzeichnis am Schlusse sind alle männlichen Namen angegeben. Die Nichttheologen sind mit einem Sternchen bezeichnet. Bei den Theologen, die zugleich als Väter von Pfarrern oder Schulmeistern vorkommen, steht die Stelle, die über ihre Personalien Auskunft gibt, voraus, während die anderen Ziffern das Vorkommen als Vater bezeichnen. Das Hauptmaterial an Quellen lieferten dem Verfasser die pfälzischen Kirchschaffneiarchive (in erster Linie das in Zweibrücken), das Staatsarchiv in Speier, das Hauptstaatsarchiv in München, das Generallandesarchiv in Karlsruhe sowie eine Reihe kleinerer Archive, nicht zuletzt die einzelnen Pfarrarchive und die Kirchenbücher. Die gedruckte Literatur, von der die wichtigste in einem Verzeichnis aufgezählt ist, ist von dem Verfasser wegen der oft recht großen Ungenauigkeit und Unzuverlässigkeit nur mit der nötigen Vorsicht benutzt werden. In Bescheidenheit gibt er Schwächen und Unvollkommenheiten seines Werkes zu, da ein solches Buch nie fertig werde; aber trotzdem gebührt ihm Dank und Anerkennung für den Sammelfleiß, den er gezeigt, und für die Sorgfalt, mit der er gearbeitet hat. —

In diesem Forschungsbericht haben wir nach einer Übersicht über ältere Presbyterologien vier neuere Werke desselben Charakters besprochen; das umfassendste und inhaltlich wertvollste ist das siebenbändige Werk von Prälat D. Dr. Dr. Diehl in Darmstadt, ohne durch diese Anerkennung den anderen drei besprochenen Werken ihre große Bedeutung absprechen zu wollen. Die Form der Anordnung ist zum Teil die gleiche, zum Teil verschieden; jede von ihnen mag ihre Berechtigung haben. Je mehr diese Presbyterologien in das Leben und Wirken ihrer verfaßten Kirchen eingeordnet und mit dem geistlich-kirchlichen Leben dieses Gebietes verbunden werden, desto größer ist ihr geistesgeschichtlicher Wert. Die vier besprochenen Presbyterologien können anderen, die geplant sind, sehr gut als Vorbild dienen. Sind doch die Pfarrergeschichten zweier preußischer Provinzen (Brandenburg und Sachsen) seit längerer Zeit in Bearbeitung. Wenn alle Presbyterologien nicht bloß Namenverzeichnisse und biographische Notizen enthalten, sondern in die Kirchengeschichte ihres Landes eingefügt werden, dann erhalten sie einen bleibenden wissenschaftlichen Wert.

Allgemeines.

Bericht über die 18. Versammlung deutscher Historiker in Göttingen 2.—5. August 1932. München und Leipzig, Duncker & Humblot 1933. 64 S. RM. 2,40.

Der sehr lesenswerte Bericht skizziert u. a. den Inhalt der Vorträge und die wichtigsten Gedanken der sich anschließenden Aussprachen. Ich notiere die für die Kirchenhistoriker wichtigen Themen: H. Aubin, Die Ostgrenze des alten deutschen Reiches, Entstehung und staatsrechtlicher Charakter; Maschke, Anfänge des Nationalbewußtseins im deutsch-slavischen Grenzraum; Tackenberg, Die Beziehungen zwischen Oder-Weichsel-Gebiet und Südrußland in der früheren Eisenzeit (wichtig für die Geschichte der Ostgermanen!); Recke, Die Anfänge des polnischen Staats; Pfitzner, Die Geschichte Osteuropas und die Geschichte des Slaventums als Forschungsprobleme. — Eine kurze Bemerkung zu S. 35! Dort erfahren wir von den bemerkenswerten Bemühungen jüngerer polnischer Historiker, das erste Zentrum des polnischen Staa-

tes in oder bei Stettin (!) nachzuweisen. Aber ist es wirklich möglich, mit diesen Polen (und auch Brückner und Pfitzner) unter Schinesne Stettin zu verstehen statt Gnesen? Gnesen heißt heute auf polnisch Gniezno, gesprochen Gni-ésnŏ: das ist doch deutlich dasselbe Wort wie Schinesne.

Jena. *Karl Heussi.*

Julius Wolf, Römische Geschichte, Zweite Hälfte: Die römische Kaiserzeit. Freiburg i. Br. Herder. 294 S. Geh. RM. 6.70, Lw. RM. 11.—.

Aus dieser Darstellung der römischen Kaiserzeit ist vieles zu lernen — nicht freilich für die Geschichte von der Begründung des Principats durch Augustus bis zur Thronerhebung Odoakers (476), denn hier bietet der Verfasser nichts Neues und nichts Eigenes, sondern ausschließlich für die Probleme der antiken Historiographie: Die unserem Empfinden so unverständliche kompilatorische Arbeitsweise spätantiker „Historiker", die jeweils eine oder mehrere vorangehende Darstellungen ohne eigene Forschung verkürzt, z. T. entstellt und mehr oder weniger umstilisiert zu einer neuen Darstellung verarbeiten, wird durch die „Römische Kaiserzeit" von Julius Wolf plötzlich lebendig: was wir dort bei dem Mangel der Vorlagen oft nur vermuten, hin und wieder durch Vergleich der abgeleiteten Werke mühsam rekonstruieren können, ist hier mit Händen zu greifen. Das Verfahren entspricht nicht den ungeschriebenen Gesetzen der modernen Forschung. Durch seine Anwendung hat der Verfasser sich und sein Werk selbst gerichtet.

Aber ein jeder darf nur von dem Standpunkt aus kritisiert werden, den er selbst gewählt hat. Wie bei den spätantiken „Historikern" ist also zu fragen, ob W. jeweils die besten ihm erreichbaren Vorlagen benutzte und wie er sie verarbeitete. Für die Zeit von Augustus bis Vitellius und von Diokletian bis auf Odoaker war die Aufgabe am leichtesten: Dessaus und E. Steins zusammenfassende Darstellungen waren in den Jahren zuvor erschienen; sie liegen den entsprechenden Abschnitten bei W. fast ausschließlich zugrunde; in den Kapiteln über Diokletian und Konstantin z. B. sind nur wenige Sätze über Konstantinopel (S. 187) nicht aus der genannten Vorlage abzuleiten, sogar die kirchlichen Verhältnisse werden in dieser konfessionell gebundenen Darstellung unbesehen dem „Profanhistoriker" entnommen. Schwieriger war die Feststellung der Vorlagen für das 2. und 3. Jahrhundert; W.s Darstellung ist hier sehr ungleichmäßig, bald allzu kurz, bald monographisch ausführlich, je nachdem die einzelnen Herrscher schon in der Realencyklopädie von Pauly-Wissowa-Kroll behandelt sind oder nicht. Am deutlichsten wird dies in der Schilderung der Situation bei der Thronerhebung Aurelians auf Grund von RE. V 1361 f. auf S. 159; denn erst hier wird — was in einer Monographie, nicht aber in einer Gesamtdarstellung gerechtfertigt ist — die Begründung des palmyrenischen Sonderreiches berichtet, von dem wir in dem knappen Abschnitt über Gallienus nichts lesen. Als Bindeglied zwischen den Auszügen aus der RE. dient Kornemanns „Römische Kaiserzeit" (in der zweiten Auflage von 1914), und wo auch diese zu knapp ist und ein RE.-Artikel fehlt wie bei Traian, muß der Grundriß von Niese-Hohl einspringen.

Eine sachliche Kritik würde die Kritik aller dieser Vorlagen bedeuten. Mit den Vorzügen sind auch die Mängel der Darstellungen Dessaus und E. Steins übernommen. Wieviel die Forschung seit Kornemanns

zweiter Auflage hinzugewonnen hat, zeigt die kürzlich erschienene dritte; von alledem hat W. in den betreffenden Abschnitten nichts verwertet. Die RE.-Artikel über die Aelier, Annier, Aurelier sind in den Jahren 1893 und 1896, die über die Domitier 1903 und über die Flavier 1908 erschienen; von der intensiven Forschung einer ganzen Generation nimmt W. keine Notiz.

Die Abhängigkeit von den jeweiligen Vorlagen ist inhaltlich vollständig und vielfach wörtlich, nicht nur in der Wiedergabe der Tatsachen, sondern auch im Urteil; ich gebe ein Beispiel für ungezählte:

RE. V 1372, 26 ff.	Wolf S. 160.
Der Angriff der Germanen auf das Stammland des Reiches, der, wenn er gelungen wäre, die historische Entwicklung um Jahrhunderte beschleunigt hätte, hatte mit ihrer vollständigen Niederlage geendet.	Mit einer vollständigen Niederlage endete dieser Germanenangriff auf Italien, der, wenn er gelungen wäre, die geschichtliche Entwicklung um Jahrhunderte beschleunigt hätte.

Die Kürzungen der Vorlagen sind äußerst willkürlich und verfälschen nicht selten den Sinn; auch hier wieder nur ein Beispiel für viele:

Stein S. 105.	Wolf S. 176.
... daß gleichzeitig die Trennung der Zivil- von der Militärgewalt grundsätzlich und fast vollständig durchgeführt wurde — wohl die wichtigste unter den Verfügungen, die Diokletian zur Sicherung seiner Staatsordnung traf. Nur die Prätorianerpräfektur behielt neben ihren zivilen damals noch die militärischen Agenden, außer daß sie das unmittelbare Kommando über die Prätorianer verlor; während Diokletian den Truppenbestand dieser wegen ihrer Neigung zum Aufruhr heute noch sprichwörtlichen Garde verminderte ...	Von ungeheurer Bedeutung ist die Trennung der Zivil- von der Militärgewalt, die Diokletian vollständig durchführte. Die Prätorianerpräfekten verloren den Oberbefehl über die Garde, deren Zahl von Diokletian wegen ihrer Neigung zu Empörungen bedeutend verringert wurde.

Ebenso unverantwortlich sind die kleineren Zusätze und Umstellungen:

RE. II 2531, 25.	Wolf S. 153.
In den Provinzen wurde die Trennung der administrativen und militärischen Gewalt durchgeführt.	In der Provinzialverwaltung wurde die endgültige Trennung der militärischen und administrativen Gewalt streng durchgeführt.

Wie sich diese Angaben über Alexander Severus mit denen über Diokletian vertragen, hat der Verfasser versäumt zu erklären. Die vorsichtigen Formulierungen der Vorlagen sind vergröbert, einschränkende Bemerkungen fortgefallen und Zweifelhaftes als gesicherte Tatsachen gegeben. Es wimmelt von Fehlern, nicht nur weil inzwischen die For-

schung frühere Anschauungen revidierte, sondern durch Mißverständnisse und Flüchtigkeiten gegenüber den Vorlagen: so wenn (S. 86 u. 91) Domitian zum Mitregenten des Vespasian wird, wenn (S. 98) die V viri minuendis publicis sumptibus zu XV viri werden, wenn (S. 99) Nerva als 83(!)jähriger Greis stirbt, wenn (S. 177) die Kopfsteuer für je eine arbeitsfähige Person (statt für einen arbeitsfähigen Mann) berechnet wird oder wenn (S. 179) die Perser zur Freigabe der von ihnen besetzten Provinz Makedonien bewogen werden.

Es lohnt nicht, weitere Einzelheiten zu nennen. Das Erscheinen dieses Buches ist in gleicher Weise belastend für den Verfasser, die Herausgeber und den Verlag. Während die Forschung sich immer intensiver um die Grundlagen einer unseren Bedürfnissen entsprechenden Darstellung der Kaisergeschichte müht, aber keiner der ernsthaft Mitarbeitenden sich aus Erkenntnis der Schwierigkeiten zu einer größeren Darstellung vorerst entschließt, mißachtet diese Kompilation alle Ergebnisse jahrzehntelanger Arbeit. Die Wahl des Verfassers ist unverständlich, da man doch Mitarbeiter vom Range W. Webers oder E. Kornemanns zu gewinnen hätte versuchen können. Es bleibt nur die Hoffnung, daß dieser Band in der „Geschichte der führenden Völker" sogleich durch eine Neubearbeitung ersetzt wird, wenn nicht die ganze Sammlung durch ihn in Mißkredit gebracht werden soll.

Bonn. *Paul L. Strack.*

Kirchenkarten der Provinz Brandenburg. Reihe 2 Blatt 2 und 3. Der geistliche Grundbesitz in der Mark Brandenburg und angrenzenden Gebieten im Bereich der Diözesen Cammin, Lebus, Meißen und Posen um das Jahr 1535. Blatt 3: Der geistliche Grundbesitz im Bereich der Diözesen Halberstadt, Verden und Magdeburg im Jahre 1535. Von Gottfried Wentz. Berlin, Dietrich Reimer (Vohsen). Preis je RM. 3.50.

Durch die Mitarbeit an der Germania sacra (Bistum Brandenburg von Abb und Wentz, Bistum Havelberg von Wentz allein herausgegeben) ist Wentz gezwungen worden, den gesamten Stoff durchzuarbeiten und den Grundbesitz der geistlichen Stifter, Klöster usw. im einzelnen festzustellen, und so hatte die historische Kommission der Provinz Brandenburg in ihm den Mann, dem man eine so mühevolle und schwierige Aufgabe anvertrauen konnte. Die Persönlichkeit von Wentz bürgt gleichsam dafür, daß man sich auf diese Karten verlassen kann. Das Blatt Nr. 2 zeigt den kirchlichen Besitzstand der Diözese Lebus. Gerade innerhalb dieses Gebietes besaß die Kirche fast die Hälfte des Grund und Bodens. Die Neumark gehörte zur Diözese Kammin; hier ist der geistliche Grundbesitz etwas kleiner. Die Diözese Polen reicht ebenfalls noch bis in die Provinz hinein. Ebenfalls Meißen von Süden her.

Blatt 3 der Kirchenkarte Nr. 2 zeigt den geistlichen Grundbesitz in der Altmark, der sich auf die Diözesen Verden und Halberstadt und Magdeburg verteilt. Diese Karte enthält noch eine Ergänzung zu Blatt 2: Der geistliche Grundbesitz im Kreis Schivelbein, der damals zur Mark gehörte.

Berlin. *W. Wendland.*

Walter Matzkow, De vocabulis quibusdam Italae et Vulgatae Christianis quaestiones lexicographae. Berliner Diss. 1933. 54 S.

Bei dem Problem der lateinischen Bibelsprache mischen sich eine ganze Reihe schwieriger Fragestellungen. In einzigartiger Weise ist hier Mate-

rial für Studien über Übersetzungstechnik gegeben. Andererseits lockt die Frage zur Beantwortung, woher wohl die alten Übersetzer ihr von der Schulnorm und von der üblichen literarischen Praxis so vielfach abweichendes Wortmaterial bezogen haben. Innerhalb des Vokabulars bilden eine besondere Gruppe die Wörter, die man die *termini technici des Christentums* nennen könnte. Für den Theologen jedenfalls sind sie besonders interessant, aber auch der Sprachhistoriker wird hier auf reizvolle Beobachtungen geführt, wenn ein Begriff wie μετάνοια durch poenitentia mit der Anlehnung an poena im Grunde einen ganz neuen Inhalt bekommt, wenn, wie wir mit Augustinus sagen dürfen (serm. 299, 6), das Erscheinen des Heilands in der Welt die Lateiner nötigte, ihr Wortmaterial zu seiner Bezeichnung umzugestalten und zu bereichern: salvare, salvator, salutificator, salvum facere usw. Quando ad Latinos venit, et haec Latina fecit. Hier ist das Gebiet, zu dem der Verfasser, nach den Angaben der vita theologisch und philologisch ausgebildet und besonders E. Norden verpflichtet, einen dankenswerten Beitrag liefert. Untersuchungen solcher Art sind natürlich nicht neu. Um Älteres nicht zu nennen, so hat insbesondere Hans von Soden (Das lat. N.T. in Afrika 1909, derselbe auch in knappem Referat bei Schanz-Hosius-Krüger III 445) interessante Ergebnisse gewonnen für die Verschiedenheiten, die hier die „afrikanischen" Rezensionen einerseits und die zur „europäischen" Gruppe gehörenden Übersetzungen andererseits aufweisen. Bei v. S. ist auch Wortmaterial anderer Art berücksichtigt. Bei den spezifisch christlichen Begriffen wird man mit Nutzen auch den Sprachgebrauch der ältesten patristischen Literatur heranziehen, der an sich natürlich und im übrigen von dem „Bibellatein" zu unterscheiden ist. Der Verfasser, der in der Tat auch Tertullian berücksichtigt, hätte hier bei Teeuwen, Sprachl. Bedeutungswandel bei Tertullian. Ein Beitrag zum Studium der christl. Sondersprache, 1926 einen Teil seines Wortmaterials erwähnt und besprochen gefunden.

Die Untersuchung wird für folgende (und verwandte) Wörter geführt: ἀποκαλύπτειν, σωτήρ, εὐαγγέλιον, μετάνοια, βαπτίζειν, ἁγιάζειν, δικαιοῦν, ἀφθαρσία, κληρονομία, δοξάζειν.

Die konkurrierenden lat. Reflexe werden aus den „Itala"-Versionen und der Vulgata aufgewiesen. Sehr schön und dankenswert ist es, daß der „säkulare" griech. und lat. Sprachgebrauch möglichst vollständig unter Zuhilfenahme von Papyri, Inschriften, auch des Thesaurus linguae latinae dargestellt wird. Das gibt einen guten Hintergrund ab, von dem aus man gut das wirklich Neue an der biblischen Prägung erkennt. Dieser Bedeutungswandel scheint mir wichtiger als die häufig damit verbundene Bildung neuer, d. h. vorher nicht bezeugter Wörter, bei denen das Neue im günstigsten Fall doch nur in der Ableitung, in der Komposition oder im Suffix liegt. Die Arbeit bietet eine, soweit ich nachprüfen kann, solide und willkommene Darstellung der tatsächlichen Verhältnisse auf dem durch das Thema bezeichneten Gebiet.

Zum Schluß möchte ich noch ein Bedenken äußern, das freilich mehr eine gewisse Ausdrucksweise des Verfassers betrifft und mit seinem eigentlichen Thema nur in loserer Beziehung steht. Mir scheint, er stellt sich doch die Bibel des Hieronymus etwas zu sehr als eine Bucheinheit im Sinne der jetzigen Vulgata vor. Er weiß natürlich, daß das A.T. aus dem Hebr. übersetzt, das N.T. nur revidiert ist usw. Jedoch treten die Konsequenzen nicht recht heraus. Von Sap., Macc., Ecclesiasticus (= Jesus Sirach) und Baruch wird behauptet Hieronymum aliorum interpretum versionem opere suo recepisse. Wirklich? Die Sache wird freilich m. W. nirgends ganz präzis erörtert. Wir können aus den Prä-

fationen zu Jeremias und zu den salomonischen Schriften einiges über seine Gründe bei dieser Nichtberücksichtigung folgern. Aber daß H. diese Schriften mit seinen übrigen biblischen Rezensionen zusammen ediert hat, finde ich nicht bezeugt. Mit welcher Ausgabe sollte er sie auch verbunden haben? Mit der Übersetzung nach der hebraica veritas? Mit dem revidierten Hiob? Mit welchem Psalter? Diese Itala-Bestandteile, die besonders viele sprachliche Leckerbissen bieten und in den von dem Verfasser angeführten Beispielen auch einige Male wenigstens sich charakteristisch distanzieren, werden von M. auch gewöhnlich von dem Namen H. getrennt (versehentlich wohl wird S. 31 unter H. für poenitentiam agere, poenitere außer aus Jer. auch aus Sap. und Sirach zitiert). Ebenso scheint mir bei dem N.T. der Verf. viel zu sehr die Vorstellung einer Arbeit des H. zu haben. Das N..T. der Vulgata ist doch, wie Jülicher einmal gesagt hat, paradoxerweise ein besonders guter Zeuge für die „Itala", ein jedenfalls besserer als die aus den Werken des H. zusammengelesenen Zitate der hl. Schrift. Es wäre ja nun hochinteressant, wenn H. irgendwo gerade bei der Wiedergabe der fraglichen Begriffe eine offensichtlich persönliche Korrektur anbringt, so wie wir ja wohl z. B. das panem nostrum supersubstantialem Matth. 6, 11 und eine Reihe grammatisch-stilistischer Neigungen auf ihn persönlich zurückführen dürfen. Ich fürchte aber, in den hier berührten Fällen ist nichts an solchen hieronymianischen Korrekturen des Italatextes aufzuspüren. Anscheinend handelt es sich, wo hier Varianten ernsterer Art innerhalb der Rezensionen begegnen, nur um Eigentümlichkeiten der Vorlage des H. Also wird man nicht von H. in novo Testamento transferendo (auch noch bei den Paulusbriefen, wo die Beteiligung, des H. ohnehin recht problematisch ist) sprechen dürfen (S. 43). Aber ich wiederhole, daß diese Bemerkung, die übrigens in ähnlicher Form auch für andere Publikationen über die lat. Bibel gilt, sich nur gegen eine etwas schiefe Ausdrucksweise richtet und die Arbeit in ihrem eigentlichen Inhalt nicht beeinträchtigt.

Dorpat. *Wilhelm Süß.*

M. Metlen, Does the Gothic Bible represent Idiomatic Gothic? Abstract of a Dissertation. Illinois 1932.

Ob die gotische Bibel eine rein gräzisierende Übersetzung künstlichen Charakters ist oder ob in ihr ein gewisses Maß lebendig-freien Sprachgebrauchs waltet, will die vorliegende Arbeit im wesentlichen an der Hand eines Vergleichs des Partizipialgebrauchs im Gotischen und im Griechischen einer Entscheidung näherbringen. Kommt sie damit zu greifbaren Resultaten? Die Faktoren, die jede derartige Untersuchung einschränken, hebt auch der Verf. heraus. Die vielumstrittene Problematik der griechischen Vorlage, die dem gotischen Text zugrunde gelegen haben mag, spielt herein und die Beeinflussung durch Parallelstellen. Dazu kommen die Beziehungen des gotischen Textes zur lateinischen Bibel, die vielen Schwankungen der Technik, selbst in den uns erhaltenen Teilen des gotischen Textes, und anderes mehr. Der Verf. erfaßt den Gebrauch des Partizipiums im Gotischen und Griechischen vergleichsweise und statistisch, bisweilen vielleicht auch zu statistisch. Er stellt Abweichungen und Übereinstimmungen gegenüber und deutet sie nach ihren Gründen, so gut es gehen mag, aus. Die Partizipialverbindung mit wisan und wairthan, die „progressive Forms", werden besonders behandelt. Gesichert können bei der Beschaffenheit des Untersuchungsfeldes die Resultate nur teilweise sein. Von Bedeutung ist z. B., daß der Pro-

zentsatz der griechischen Partizipien, die nicht ins Gotische übernommen sind, in Matthäus und Lucas höher ist als in Marcus und sehr erheblich abweicht von Johannes. Daß mehr als ein Übersetzer am Werke der gotischen Bibel war, muß schon danach von Metlen für möglich erachtet werden. Bis zu welchem Maße die gotische Übersetzung idiomatisch selbständig sei, kann die vorliegende Untersuchung nach ihrem Objekt nicht abschließend klären. Sie bemüht sich alles in allem doch, die idiomatische Selbständigkeit der Übersetzung etwas höher einzuschätzen, als das sonst geschieht. Die durchsichtige und zielbewußte Gliederung der Arbeit wird umfassenderen Untersuchungen über die berührten Probleme willkommenen Vorschub leisten.

Berlin-Nikolassee. *Werner Richter.*

Ilfelder Regesten. Auszüge aus den Urkunden des ehemaligen Prämonstratenser-Klosters Ilfeld am Harz von C. Köhler. † 1912. Aus dem Nachlaß des Verfassers, herausgegeben von W. Brandt. Im Eigenverlag der Klosterschule Ilfeld. Kommissionsverlag Gustav Winters Buchhdlg. (Franz Quelle Nachf.), Bremen 1932. IV, 325 S. (in breitem Format).

Wolfgang Gresky, Der thüringische Archidiakonat Jechaburg. Grundzüge seiner Geschichte und Organisation (12.—16. Jahrh.). Sondershausen. Hofbuchdruckerei Fr. Aug. Eupel. 1932. XVI, 135 S.; geh. RM. 2.—.

Beide Veröffentlichungen betreffen einen nördlichen — den noch thüringischen — Randbezirk der ehemaligen Mainzer Kirchenprovinz, worüber das bisher bekannte Urkundenmaterial spärlich war.

Kloster Ilfeld, in landschaftlich reizvoller Lage am Südrande des mittleren Harzes, hat durch die Gründerfamilie der Grafen von Hohnstein (gegen 1190) fortgehend sonderliche Förderung erfahren, wie u. a. die Mehrzahl der ihm zugewiesenen Patronatskirchen (vor allem in und bei Greußen) beweist. Diese wurden nach den Grundsätzen des Prämonstratenserordens in der Regel mit Stiftsangehörigen besetzt. Ilfeld war sogar Vorort eines Ordenszweiges (circaria) der Prämonstratenser, der sich bis in die Gegend von Fritzlar und von Würzburg erstreckte, und wird als solcher in den vorliegenden Regesten seit 1350 öfter neben dem älteren Wadgassen (bei Saarbrücken) genannt, während für das benachbarte Sachsen das Marienkloster in Magdeburg die entsprechende Stellung einnahm. Wie sonst, erfuhr der Vermögensbestand des Klosters durch Übergriffe von Laien erhebliche Minderung (vgl. besonders Regest 278 v. J. 1339), so auch nach erfolgter Landesteilung zwischen den Grafen von Hohnstein und denen von Schwarzburg (Nr. 321 v. J. 1356) durch die letzteren (Prozeß in Rom Nr. 385 ff.). Nachdem dann im 15. Jahrh. die engere Herrschaft Hohnstein an die Stolberger gelangt war (Nr. 451), betrachtete sich der betr. Graf als Vogt und Schutzherrn des Klosters (Nr. 512, 553), von dem er das peinliche Gericht übernahm (Nr. 657), ließ auch nach dem Tode des letzten Abts 1559 die von diesem 1546 eingerichtete Klosterschule, damals bereits durch den evangelischen Humanisten Mich. Neander (1550 ff.) berühmt geworden, ungeschmälert bestehen (S. 278). — In einer gründlichen Einleitung unterrichtet der Bearbeiter, von Beruf nicht Fachhistoriker, über bisherige Literatur und die von ihm benutzten Archivalien, diese zumeist im Fürstlichen Gesamtarchiv zu Stolberg (ein Kopiar in Magdeburg s. bei Gresky S. IX); insgesamt sind es 875 Regesten, darunter auch allgemeine päpstliche und Ordensver-

fügungen (auswärtige Prämonstratenserklöster z. B. in Nr. 375, 607). Einzelne Mängel der Editionsmethode (vgl. A. Diestelkamp im Niedersächs. Jahrb. 9, S. 260 f.) heben den Wert der Sammlung nicht auf. Der Druck, vor dem Kriege nicht zustande gekommen, konnte erst neuerdings durch mehrseitige Bemühungen und Opferwilligkeit (in Alzey) erfolgen. Ein jüngeres Mitglied des Lehrerkollegiums hat das Register beigegeben. In diesem mußten die Fragezeichen zu Ciroteca (= Handschuh, hier als Eigenname), Gerode fehlen, durfte unter Erfurt nicht St. Albani erscheinen (vielmehr zu Mainz); Laudun ist Laon, in dessen Nähe Prémontré liegt, Wadgassen nicht bei Koblenz (s. o.), statt Grüningen Präm.-Kloster vielmehr Groningen, Osterode (bei Ilfeld) schwerlich von Aschazerode abzuleiten (wohl Ascherode westlich von Bleicherode, das gleichfalls unrichtig lokalisiert erscheint). Ähnliche Versehen bei Köhler in Nr. 313 (Noyon, nicht Nimwegen!), 872 (Maastricht, nicht Utrecht).

Das durch Stechele 1880 bekanntgewordene erzbischöfliche Subsidienregister von 1506 zeigt die Ausdehnung der vier thüringischen Archidiakonate, von denen Jechaburg, jetzt ein winziges Dorf auf halber Höhe des Frauenberges bei Sondershausen, den Raum zwischen einer westöstlichen Linie über den Hochkamm des mittleren Harzes und der Unstrut einnahm, mit 11 Sedeskirchen (auch Ilfeld s. o. fiel in den Bezirk, der Sedes Ober-Berga). Von dem sehr zerstreuten Urkundenmaterial liegt das wichtigste im Staatsarchiv Sondershausen. Die bisherige Spezialliteratur wird durch die Untersuchung von Gresky, die mit großer Umsicht und Genauigkeit den Vorzug knapper Darbietung verbindet, überboten; immerhin hätte es größerer Anschaulichkeit gedient, wenn wenigstens die das erste Vorkommen des Archidiakonats J. bezeugende Urkunde von 1133 (Anm. 55) und zwei jüngere, in denen die Erzpriester als Vertreter des Gesamtklerus begegnen (S. 22), zum Abdruck gelangt wären. Den Ursprüngen der Sedeskirchen nachzugehen und ihre Beziehungen zu weltlichen Gerichtsbezirken aufzudecken, muß weiterer Forschung vorbehalten bleiben, ebenso außer den nachgewiesenen Patronaten (Beilage VII) eine möglichst vollständige Wiederaufdeckung der Patrozinien, für deren Erforschung ich im 1. Heft der „Beiträge für Thüringische Kirchengeschichte" 1929 Richtlinien gegeben hatte, während W. Classen für Althessen sie schon in größerem Umfange bot (1929, vgl. ZKG. 1932, S. 333). Wertvoll sind auch die übrigen Beilagen mit den Personallisten der Archidiakone, Offiziale, Erzpriester und den beiden Kartenskizzen; daß unter den ersteren (den Jechaburger Pröpsten, Mainzer Domherren) bald nach Mitte des 14. Jahrh., in steigendem Maße, Schwarzburger Grafen begegnen, ist für das Anwachsen des landesherrlichen Einflusses bemerkenswert, anderseits die Tatsache, daß seit etwa 1400 die beiden Reichsstädte Mühlhausen und Nordhausen in Auswirkung des ius de non evocando ihren besonderen Offizial hatten. Im übrigen ist die geschichtliche Entwicklung des Archidiakonats nach den von Hilling (1902) geübten Grundsätzen entworfen. Für den jüngeren Verlauf vertritt Gresky die sonst keineswegs allgemein anerkannte These von der Beschränkung der archidiakonalen Macht durch den Bischof. Ob die tatsächlich von Erzb. Willigis außer zwei Mainzer Gotteshäusern gegründete Kirche in „Gicheburg" (Mon. Germ. Scr. XV, 2, 748, am Ende eines Officium für Willigis) von Anbeginn als Stiftskirche gedacht war, kann nicht festgestellt werden, wenn auch bezeichnend ist, daß ebenfalls die beiden Mainzer Kirchen (St. Stephan und St. Victor) Archidiakonatskirchen geworden sind. Außer der

romanischen Marienkapelle auf dem Berge gab es 1367 (29. April) in J. ein Marienbild (Reg. der Erzbischöfe von Mainz II, 1 ed. Vigener).

Betheln (Hann.). *E. Hennecke.*

Paul Simon, Voraussetzungen und Wesen der mittelalterlichen Universität.

Hanns Rückert, Die Stellung der Reformation zur mittelalterlichen Universität.

Max Wundt, Der Sinn der Universität im deutschen Idealismus. W. Kohlhammer, Stuttgart 1933.

Diese drei Hefte enthalten Vorträge, veranstaltet von der Württembergischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften und gehalten von Gelehrten, die aus der vollen Beherrschung der heutigen Forschung auf dem betreffenden Gebiete sprechen. So sind hier wissenschaftliche Zusammenfassungen jüngster Forscherarbeit entstanden, die weit über einen gelegentlichen Vortrag hinaus Wert und Bedeutung besitzen. Wer wirklich um die Gesetze der Kontinuität und des organischen Wachstums weiß, ihren ehernen Charakter und ihre volkbildende Kraft im geschichtlichen Geschehen, der wird sie zum rechten Verständnis der Gegenwart und mehr noch zum rechten Handeln heute lesen müssen.

Paul Simon zeigt, wie die deutsche Universität als Schöpfung des germanischen und christlichen Mittelalters wurde und ihren Zweck gewann: das Leben der Wissenschaft zu erhalten, eine „Vertretung der universalen Wissenschaft; so wie der Kaiser das universale Imperium und der Papst die universale Kirche vertrat, so sollte die Universität als freie Korporation die Repräsentation wissenschaftlicher Forschung sein". Von da her ist die „Freiheit" der Universität zu verstehen und ihr korporativer Charakter. S. hat bestimmt recht, zu behaupten, daß auch platonische (meistens jedoch neuplatonische) Elemente von vornherein im MA. wirksam waren, allein daß dennoch das Übergewicht dem Aristotelismus zufiel, ja die Blüte, die sog. Hochscholastik erst einsetzte mit seinem Bekanntwerden, das möchte ich auf die vom Grunde her auswählende Kraft, also auf das germanische Element zurückführen. Es kann nämlich gezeigt werden, daß der Realidealismus des Aristoteles eine philosophisch wie weltanschaulich dem „nordischen" Menschen mehr entsprechende Weise der Erkenntnis wie der Haltung zur Welt enthält als der Platonismus. Das zeigt auch die neueste Philosophie Deutschlands, fast ausschließlich getragen von nord- und nordwestdeutschen Menschen, uns aufs neue.

Die Universität des MA. charakterisiert der aristotelische Wissenschaftsbegriff: danach ist die Wirklichkeit erkennend nachzubilden und kann die ganze Welt wissenschaftlich durchdrungen werden; die harmonisch zusammenwirkende, hierarchisch aufgebaute Gesamtheit der Wissenschaften stellt der Wirklichkeit die ihr einwohnende Wahrheit gegenüber. Hanns Rückert zeigt, wie nun durch Luther im Universitätsideal ein grundsätzlich Neues, von höchster Bedeutung gerade wieder für uns heute, auftaucht, geboren im religiösen Erlebnis Luthers und der damit innigst, unentwirrbar verbundenen gelehrten philologischen Entdeckung, nämlich des biblischen Verständnisses der Schrift. Das führte zur „unlösbaren wechselseitigen Beziehung zwischen Wissenschaft und menschlicher Existenz" im Wissenschaftsbegriff Luthers. „Wissenschaft ist immer nur so da, daß sie den Menschen, der mit ihr umgeht, durch und durch neu formt, und die Wahrheit wird nur erkannt im Akt des Gehorsams gegen sie." „Der existen-

tielle Charakter der Erkenntnis ist eine Neuentdeckung der Reformation." „Gehorsam und Erkenntnis fallen schlechterdings in eins." Das führt zum Kampfe des Biblizismus gegen den Aristotelismus; die Universitätsreform Luthers soll ein Wissenschaftssystem verkörpern, in dem die biblische Hermeneutik den Ausschlag gibt. Darum nun gegen den Lombarden und die scholastische Theologie, gegen die „theologia gloriae", d. h. gegen empirisch-rationalistische Philosophie, die von unten nach oben baut, von der Physik zur Metaphysik, gegen natürliche Sittlichkeit und Deutung der Welt analogia entis und für eine „theologia crucis" als Theologie der Offenbarungsreligion, also von oben gesehen, und beginnend mit der gehorsamen Bereitschaft, als Gnadenreligion und Weltanschauung der eschatologischen Religion. Damit tritt in der Reformation Luthers und im Reformator selber am reinsten die scharfe Spannung zwischen „Christentum und Antike" hervor; es ist bekannt, wie in der praktischen Durchführung der Universitätsreform, vor allem durch Melanchthon, ein Aristotelismus wiederkehrt und an zwei wichtigen Stellen Luthers Absichten verdrängt: die Bibelwissenschaft wird nicht Grundwissenschaft und die Einsicht in den existentiellen Charakter der Erkenntnis geht fast ganz verloren. Da diese Einsicht unter uns wieder lebendig ist, als ein Teil der in unserem erwachenden Volke vorhandenen religiösen Kräfte und neuen Antriebe, so gewinnt auch R.s Schlußsatz unmittelbare Bedeutung für die Gegenwart, als Hoffnung wie als Mahnung: „Eine neue Universität wächst nicht aus organisatorischen Veränderungen, sondern aus einem Neuaufbruch der Religion."

Die Ideenwelt, aus der die heutige Universität entstand und von der sie ohne Zweifel in bedenklichen Stücken abgefallen ist, schildert Max Wundt, indem er die bekannten Schriften zur Universitätsreform um und nach 1800 analysiert auf ihren Wissenschaftsbegriff hin, und ihre Vorschläge für Gestalt und Einrichtung der Hochschule und das Verhältnis zum Staate. Dabei bekennt er sich selber mit männlicher Festigkeit und Deutlichkeit zur Lösung Selbstverwaltung + Staatsverwaltung, zur deutschen Verbindung von Forschung und Lehre und für unbedingte Erhaltung der Lehrfreiheit. Falle die letztere, so müßte die Hochschule geistig ungeheuer verarmen, das Vertrauen zum Lehrenden werde dem Studenten genommen, und es drohe eine allzu große Verbeamtung der Hochschullehrer. Wer an außerdeutschen Universitäten lehrend tätig war und die deutschen Verhältnisse aus eigenster Anschauung damit vergleichen kann, der weiß, daß Max Wundt kein Wort zuviel gesagt hat. Möchten die verantwortlichen Männer heute wissen, was für einen geistig-kulturellen Wert deutsches Denken und Forschen in unseren Hochschulen geschaffen hat, damit sie bei ihrem vollberechtigten Kampf gegen Mißstände und unzeitgemäße Formen nicht den Kern und die echtdeutsche Idee im Grunde antasten, gar zerstören. Die Schrift Wundts spricht in diesem Punkte deutsch zu deutschen Männern.

Jena. *Petersen.*

Christel Schneider, Die Kölner Kartause von ihrer Gründung bis zum Ende des Mittelalters. Bonn: Hanstein. 1932. (= Veröffentlichungen des Histor. Museums der Stadt Köln, Heft 2). (XIV, 110 S. 15 Abb. auf Taf.). Gr. 8°. RM. 5.—.

Seitdem die Kölner Kartäuserkirche wiederhergestellt ist, ist auch das ehemalige Kloster, eine der berühmtesten deutschen Kartausen,

noch mehr als bisher der Beachtung der Forschung sicher. Die sorgfältige Untersuchung von Christel Schneider bietet in abgerundeter Darstellung gesicherte Ergebnisse auf Grund des weitschichtigen Quellenmaterials; so ist sie eine gute Vorarbeit zur Germania sacra und für das eine Kloster deren Ersatz, solange das Werk des Kaiser-Wilhelm-Instituts noch nicht so weit gediehen ist. Als in der Heimat des Ordensgründers dies Haus St. Barbara als 31. deutsche Kartause, als 114. im ganzen, gegründet wurde, schien die Zeit nicht günstig; durch strenge Einhaltung der Statuten und durch kluge Leitung des Hauses gelang es, das geistige und geistliche Leben der Gemeinschaft zu hoher Blüte zu führen zu einer Zeit, die anderswo selbst bei den jüngeren Orden durch Verfallserscheinungen gekennzeichnet ist. Viele Handschriften und eine große Reihe von namhaften spätmittelalterlichen Schriftstellern, die im Kölner Haus gelebt haben, zeugen von der Bedeutung des dort gepflegten Geisteslebens. In der Darstellung von Christel Schneider, die naturgemäß die äußeren Schicksale, die Besitzverhältnisse, die äußeren Beziehungen zunächst berücksichtigen mußte, und die bei der Verarbeitung der nüchternen Quellen sich mit schönem Erfolg bemüht, die kleinen Einzelheiten in einen größeren Zusammenhang einzureihen und in der Schilderung dieser einen Kartause das Leben im Orden überhaupt, soweit es zum Verständnis für den nicht rein fachwissenschaftlich interessierten Leser nötig ist, in seinen Hauptzügen erstehen zu lassen — in dieser Darstellung ist dem geistigen Leben vielleicht nicht der ihm nach seiner Bedeutung zukommende Raum zugestanden worden und die kurzen Hinweise auf die einzelnen Größen des Hauses — Heinrich von Calcar, Werner Rolewinck, Peter Blomevenna seien genannt — muten wie Stücke aus einem spätmittelalterlichen liber de viris illustribus an. Man kann deshalb der (S. 91) in Aussicht gestellten Bibliotheksgeschichte (der Brand von 1451 ist S. 90 versehentlich 100 Jahre früher verlegt) der Barbara-Kartause, die auch das ganze geistige Leben mitzubehandeln hätte, nur ein möglichst rasches Gedeihen wünschen. Mit Recht wird auch darauf hingewiesen, daß die meisten der Kölner-Kartause-Autoren eine eingehende Untersuchung lohnten. Viele ihrer Schriften sind ungedruckt; für Rolewinck ist man auf unkritische Ausgaben angewiesen (sein Urteil über die wissenschaftliche Tätigkeit der Kartäuser zitiert die Verf. aus einem Aufsatz in den Histor.-polit. Blättern!). — Die kunsthistorische Bedeutung des Klosters deuten die Tafeln an.

Leipzig. *Heinrich Schreiber.*

Werner Ronneberger, Das Zisterzienser-Nonnenkloster zum Heiligen Kreuz bei Saalburg a. d. Saale. Jena: Fischer 1932. (= Beiträge zur mittelalterlichen und neueren Geschichte, hrsg. v. Friedr. Schneider, Bd. 1). (XVIII, 324 S., 4 Taf.). 8^0.

Eine neue Reihe historischer Arbeiten, deren Notwendigkeit bezweifelt werden kann, wird mit einer gründlichen und in jeder Beziehung sauberen Arbeit über ein in der Lokalforschung bisher vernachlässigtes Kloster eingeleitet. Der Verf. hat an Material alles zusammengetragen, was bei umsichtiger und keine Enttäuschung scheuender Methode nur möglich ist. So gelingt es, trotz der ziemlich neuen Arbeiten zur Geschichte des Vogtlandes und gerade mit deren Hilfe über das Bekannte noch hinauszukommen; zu Berthold Schmidts Urkundenbuch der Vögte von Weida ... können in einem

eigenen Abschnitt Berichtigungen in erheblicher Zahl angeführt werden und die im Regest mitgeteilten ungedruckten Urkunden machen einen weiteren Abschnitt aus. Der Archivbericht überzeugt, daß alles versucht worden ist, Quellen aufzuspüren, wohin sie nur irgend verschlagen worden sein können. Die Literatur ist fleißig herangezogen; der in Anm. 94 genannte Ayrmann (hessischer Klosterhistoriker, oder sein sächsischer Vater?) wäre vielleicht doch noch (etwa handschriftlich?) zu finden, wenn die Quelle für den Hinweis genannt würde. Da die Darstellung sich überwiegend an die überlieferten Urkunden hält, Zeugnisse geistigen Lebens so gut wie gar nicht erhalten sind (von der gewiß nicht bedeutenden Klosterbibliothek wird lediglich Verwendung zu Akteneinbänden vermutet), dient die Untersuchung fast ausschließlich der Darlegung äußerer Verhältnisse; daß dabei für die Geschichte der anderen vogtländischen Klöster, wie für die vogtländische Kirchengeschichte überhaupt viele neue Notizen auftauchen, wird auch der lokal nicht so Interessierte froh begrüßen. Obwohl der Verf. seine überwiegend heimatkundliche Einstellung betont, drängt ihn die deutlich spürbare Heimatliebe nicht im mindesten von seinem exakten Weg ab; bei den diplomatischen Untersuchungen zeigt er vorzügliche Schulung. Eine heimatkundliche Abhandlung der üblichen Art wird man schon beim Betrachten der Literaturliste und der 2½ Tausend Anmerkungen nicht mehr vermuten. Diese Nachweisungen holen sehr viel Literatur zu allen behandelten Gebieten heran; durch eine einfachere Zitierung der Urkunden hätten sie sich aber doch einschränken lassen; diese Urkundennachweise nennen nur das Datum, unter dem die Urkunde im chronologischen Verzeichnis zu suchen ist; dort ist aber nicht etwa ein Regest, sondern nur äußere Beschreibung und Druckort zu finden. Ein ausführliches Namen- und Sachregister kommt dem Suchen in jeder Frage kräftig zur Hilfe.

Leipzig. *Heinrich Schreiber.*

Joseph Th. Müller, Geschichte der Böhmischen Brüder. Herrnhut, Verlag der Missionsbuchhandlung. Bd. I (1400 bis 1528), 1922. XX u. 644 S., RM. 8.—; Bd. II (1528—1576), 1931. XIII und 504 S., RM. 10.80; Bd. III (1548—1793, 1575—1781), 1931. XIII und 450 S., RM. 10.—.

Durch das Vordringen einer abstrakt-geschichtslosen Fragestellung im letzten Jahrzehnt mag es bedingt sein, daß das verdienstvolle Werk des jetzt achtzigjährigen Herrnhuter Historikers von der deutschen Theologie nicht beachtet wurde. Das dreibändige Geschichtswerk, das auf umfassenden Studien alttschechischer und lateinischer Handschriften und neuerer Untersuchungen beruht, verbindet mit der sorgfältigen Darstellung der inneren Verhältnisse der Unität und aller Einzelheiten in ihren Gemeinden die organische Eingliederung der Geschehnisse in den großen Zusammenhang der europäischen Geschichte. Ausgehend vom böhmischen Wiclefismus und von den Anfängen der Unität (1. Buch: 1400—1496) kommt der Verfasser zu einer weitgehenden Würdigung ihres theologisch wirksamsten Repräsentanten Br. Lucas und der von ihm geleiteten zweiten Generation (2. Buch: 1496—1528). Im zweiten Band sehen wir die gefestigte Unität vom Tode des Br. Lucas bis zum Schmalkaldischen Krieg in ihrer Auseinandersetzung mit der Reformation und dem Utraquismus (3. Buch: 1528—1548) und in den weiteren Jahren bis zum Tode Ferdinands I. (4. Buch: 1548—1564) sowie unter der Regierung Maximilians II. (5. Buch: 1564—1576) im

Kampf um ihre kirchliche Selbständigkeit. Im dritten Band wird die Geschichte der Unität in Preußen und Polen (6. Buch: 1548—1628), in Böhmen und Mähren (7. Buch: 1575—1620) und der Ausgang der böhmischen, mährischen und polnischen Unität (8. Buch: 1620—1793) dargestellt.

Mit größter Sorgfalt zeigt der Verf. den Zusammenhang der politischen Ereignisse, der höfischen Personalfragen und kirchlichen Intrigen, des eigenwilligen Handelns böhmischer Adliger und der Schwäche der königlichen Zentralgewalt mit der Entwicklung der Unität, weist auf die Spannung hin, die zwischen den königlichen Verfolgungserlassen oder Landtagsbeschlüssen und ihrer praktischen Ausführung bestand, und gibt uns ein klares Bild von den Verfolgungen und den Kämpfen der Brüder um ihre Lebensrechte.

Die treffliche Darstellung der Verhöre, der Verhandlungen und Auseinandersetzungen der Brüder mit ihren gelehrten Gegnern verschafft uns Einblick in den Zwiespalt zwischen volkstümlicher Anschauung und wissenschaftlicher Lehre, zwischen frommen Laien und Theologen, zwischen der leidenswilligen Frömmigkeit einfacher Brüder und der im amtlichen Auftrag ausgeführten Apologetik katholischer Professoren. Der einfach denkenden, weltabgewandten ersten Generation folgt die zweite in der „Zeit des Bruder Lucas", die bereits Akademiker und Adlige zu den Ihren zählt und ihr Gedankengut theologisch gegen katholische, lutherische und zwinglianische Lehren verteidigt.

Mit großem Geschick hat der Verfasser die Bedeutung der führenden Persönlichkeiten der Unität gewürdigt und sowohl die enge Verbundenheit mit ihrer Gemeinschaft als auch die neuen Ziele hervorgehoben, die sie bei der Leitung der Unität verfolgten. Es sei nur auf die Brüder Gregor, Lucas von Prag, Augusta, Blahoslav, Israel, Turnovius und Comenius hingewiesen. Über die inneren Streitigkeiten, die Kämpfe der Großen und Kleinen Partei und den inneren organisatorischen Aufbau der Unität gibt der Verfasser einen übersichtlichen Bericht.

Das Werk Müllers bildet zugleich eine wichtige Ergänzung der Reformationsgeschichte (Erasmus, Luther, Zwingli, Calvin, Bucer, Flacius, Osiander) und der polnischen Kirchengeschichte (Johann Laski, Consensus Sendomiriensis usw.). Gelegentlich wird auch die russische Geschichte (Ivan IV.) gestreift. Sehr wertvoll für die Lutherforschung ist die klare Darstellung der persönlichen Beziehungen der Brüder zu Luther, die Abgrenzung der mannigfaltigen, von den Taboriten, Luther oder Zwingli beeinflußten und von verschiedenen Brüdern verfaßten oder bearbeiteten Konfessionen voneinander (vgl. z. B. 1511 [Lucas]; 1532, Züricher [Weiße] und Wittenberger Ausgabe; 1532 [Horn] usw.), die Beschreibung der deutschen Ausgaben des Brüdergesangbuches von 1531 (Weiße) und 1544 (Horn) und die Betonung der Unterschiede der offiziellen Lehre der Unität von allen privaten Ansichten einzelner Brüder und von der Anschauung der Zwinglianer und Habrovaner.

Besonderen Dank verdienen auch die Verzeichnisse der brüderischen Bekenntnisse, der Quellensammlungen für die Geschichte der Brüder, die systematische und chronologische Zusammenstellung der Schriften des Br. Lucas und die Übersicht über die Geschichts- und Erbauungsliteratur, die Berücksichtigung des Gesangbuches, der Katechismen und Agenden und die Literaturangaben.

Müllers Werk bildet die zuverlässige Grundlage für die weitere geistesgeschichtliche Forschung über die Lehre der Brüder, die hier nur im engen Rahmen berücksichtigt werden konnte. Es ist das Verdienst des Verfassers, die zentrale Bedeutung des Br. Lucas für die Unität gewürdigt zu haben. Während J. Goll die Persönlichkeit P. Chelčickýs

und die Waldenserfrage in den Vordergrund stellte, betont Müller die wiclefitisch-taboritische Linie, die zu Br. Lucas führt, hebt den Einfluß Rokycanas auf den Gründer der Unität Br. Gregor und seine Freunde hervor und widerlegt die Waldenserhypothese. Die Wirkung der von den Ideen Wiclefs und Štítnýs bestimmten Wortmystik Chelčickýs auf die ersten Brüder der Unität müßte jedoch stärker hervorgehoben werden. M. hat richtig darauf hingewiesen, daß Br. Lucas ebenso wie jene Brüder von praktisch-religiösen, nicht von theoretisch-dogmatischen Interessen geleitet wurde, doch muß zugleich gezeigt werden, daß der wiclefitisch-taboritisch geschulte und biblizistisch-rational denkende Systematiker Lucas die ihm vom Leben gestellten praktischen Fragen durch immer wieder neu konstruierte Systeme und Schemata zu beantworten suchte. Bemerkt sei noch, daß die von M. richtig hervorgehobene Unterscheidung zwischen „wesentlichen" und „dienlichen Dingen" den zentralen Systemansatz der gesamten „Theologie" des Br. Lucas bildet. Eine ergänzende umfassende Darstellung der Lehre Augustas und Blahoslavs und eine Würdigung des Comenius als Theologen gehört zu den wichtigen Aufgaben der weiteren Brüderforschung.

Hingewiesen sei auch auf die tschechische Übersetzung des I. Bandes von F. M. Bartoš, Dějiny Jednoty Bratrské, Prag 1923. Es ist im Interesse der deutschen kirchenhistorischen Forschung zu wünschen, daß der lobenswerten Arbeit Müllers weitgehende Beachtung geschenkt wird.

Berlin. *Erhard Peschke.*

Karl Kampffmeyer, Die Landschaft in der altchristlichen Katakombenmalerei. (Greifswalder Theol. Forschungen, hrsg. von K. Deißner u. Frhr. v. d. Goltz. Bd. 2.) Greifswald, L. Bamberg, 1933, 89 S.

Die Studie geht aus von einem kurzen Überblick über neuere Auffassungen vom Ursprung der altchristlichen Kunst, und sie mündet in einem Ergebnis betreffs der Auffassung der altchristlichen Kunst und des religiösen Gehaltes der heidnischen und der christlichen Landschaftsbilder. Zwischen beiden innerlich engstens verbundenen Polen eingespannt ist die Behandlung des Themas, die sich aber nicht auf „die Landschaft in der altchristlichen Katakombenmalerei" beschränkt, sondern, über den Titel des Buches hinaus, zu deren Beleuchtung und geschichtlichem Verständnis eine übersichtliche Betrachtung der „Landschaft in der Umwelt der kirchlich-christlichen Kunst" mit folgenden Unterabschnitten sich anschließt: „Die Landschaft in der primitiven Kunst" (gemeint ist Alt-Etrurien und (!) El-Bagawât); „Die Landschaft in der hellenistisch-römischen Kunst"; „Die Landschaft in der östlichen Kunst" (Dura-Europos, Palmyra und Kertsch, das erste noch ohne Bezugnahme auf die erst 1931/32 und 1932/33 ausgegrabenen Malereien der Synagoge und der christlichen Kapelle; über diese s. Paul V. C. Baur, Les peintures de la Chapelle chrétienne de Doura, Gazette des Beaux-Arts 1933, 65—78); „Die Landschaft auf den Mithrasreliefs". So nützlich die knappe Gesamtschau ist, so kommt doch nach der Natur der Sache letztlich bei der Arbeit weniger für die Kunst als für die Geistesgeschichte heraus, und auch für diese nichts wirklich Neues. Eine Anzahl ausgewählter Bilder wird sehr vermißt. Vor allem wäre auch ein Register dem Buche trotz seines beschränkten Umfanges sehr dienlich, zumal mancherlei Dinge an verschiedenen Stellen zur Sprache kommen. Gelegentlich bemerkt man nicht bloß Mangel an Exaktheit in der Wiedergabe von Namen (26), sondern auch an gedanklicher Klarheit. Wenn

eine Auffassung abgelehnt und für sie eine positive andere gesetzt wird, so bedarf m. W. die Zurückstellung jener wohl keiner eigenen Begründung mehr. Was den Baum beim Quellwunder betrifft, so bezeichnet er für mich in erster Linie die Örtlichkeit, den „Schauplatz des Geschehens" (vgl. S. 86, dazu S. 87 Abs. 1); auch wäre dem Verfasser ein tieferes Eingehen auf die Bedeutung des Refrigerium in der einschlägigen Frage, darüber hinaus aber der ganzen Arbeit eine Herausstellung dessen, was aus den zeitgenössischen literarischen Quellen für das Thema zu gewinnen war, nützlich gewesen.

Nachdem nun „die Landschaft in der altchristlichen Katakombenmalerei" ihren Bearbeiter gefunden, sollte dieser recht bald einen Nachfolger haben, der die notwendige Ergänzung schafft in der Bearbeitung des gleichfalls längst fälligen Themas „Die Architektur in der altchristlichen Bildkunst".

Berlin. *Georg Stuhlfauth.*

Herbert Werner, Das Problem des protestantischen Kirchenbaus und seine Lösungen in Thüringen. Gotha, Leopold Klotz, 1933. VIII, 94 S., 31 Textabb. u. 51 Abb. auf 12 Tafeln. RM. 7.—.

Seitdem das große und grundlegende Werk „Der Kirchenbau des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart", herausgegeben von der Vereinigung Berliner Architekten und bearbeitet von dem Architekten K. E. O. Fritsch, Berlin 1893, erschienen ist, kann man nicht mehr sagen, daß die Geschichte des protestantischen Kirchenbaus noch Neuland wäre. Dennoch ist sie noch immer in vollem Maße des Schweißes der Edlen wert. Denn daß mittlerweile nicht bloß vieles Neue hinzugekommen, nicht weniges neu erforscht und zu berichtigen, sondern daß insbesondere die vertiefende Kleinarbeit in sachverständigen Bearbeitungen des protestantischen Kirchenbaus der einzelnen Landes- und Kirchenbezirke noch fast ganz zu tun ist, muß aufs nachdrücklichste betont werden. Ja es ist kaum zu verstehen, daß unsere Pfarrer landauf landab dieser so schönen Sache, die recht eigentlich die ihrige ist, sich so herzlich und schmerzlich wenig bisher angenommen haben und sich dadurch andauernd eine wissenschaftliche Möglichkeit und eine geistige Beschäftigung entgehen lassen, für die sie wie kein anderer die Berufenen sind und die ihnen selbst wie ihrer heimatlichen Umwelt reiche Anregung und Befriedigung, dem großen Gegenstand der Geschichte des deutschen protestantischen Kirchenbaus zugleich wertvollste Förderung zu sein vermöchte. Leider fehlt es allerdings uns an einem Organ, das der Arbeit für die geschichtliche Forschung im Bereiche der protestantischen kirchlichen Kunst, also namentlich auch des protestantischen Kirchenbaus den erforderlichen Raum böte.

Das kleine, aber gehaltvolle Buch Herbert Werners ist zur Geschichte des protestantischen Kirchenbaus ein willkommener Beitrag. Der Verfasser ist mit großer Liebe und aufgeschlossenem Blick den Kirchen in allen Teilen seiner thüringischen Heimat nachgegangen und stellt, nachdem er in einem kurzen ersten Teil das Problem und das Grundsätzliche des protestantischen Kirchenbaus auf Grund des reformatorischen Gottesdienstes und im Unterschiede zu dem katholischen Kirchenbau herausgearbeitet hat, aus der Fülle seines Materials in einem systematischen Querschnitt unter 1. Der Langhausbau mit angefügtem Chor, 2. Die Kirchen mit einbezogenem Altar-

raum (a Die Langhausbauten mit im Osten abgeschrägten Ecken; b Die Saalbauten), 3. Die Querhausbauten, 4. Die Kirchen mit besonderer Mantelform (Ellipse, gestrecktes Oktogon, Griechisches Kreuz, Winkelhaken u. a.) die verschiedenen an den Hauptvertretern aufgezeigten Typen heraus, in denen der thüringische Kirchenbau von ca. 1650 (Ende des 30jährigen Krieges) bis ca. 1780 die Lösungen des Problems gesucht hat. Zu sämtlichen näher behandelten Schöpfungen sind die in den Text gedruckten 30 Grundrisse und die 51, auf 12 Tafeln mitgeteilten Aufnahmen eine äußerst dankenswerte Beigabe; Grundrisse und Bilder sind zum größten Teil vom Verfasser selbst aufgenommen. Bei letzteren handelt es sich, von nur drei (25. Mehlis, 39. Zella, 40. Lössau) abgesehen, um Innenaufnahmen. Es hängt dies zusammen mit der Aufgabe, wie sie der Vf. sich für sein Buch gestellt hat: nicht das Kirchengebäude, sondern nur der für den Gottesdienst benutzte Raum als der Teil des Baues, der ihn zum protestantischen Kirchenbau macht, sollte behandelt werden. Man muß diese Begrenzung des Themas respektieren, ebenso die andere, mit welcher der Vf. sich seinen unteren zeitlichen Termin mit ca. 1780, d. i. dem Ausgang des Barock, bestimmte. Ich kann aber nicht verschweigen, daß man erstens gerne viel mehr auch vom äußeren Aufbau der älteren thüringischen protestantischen Kirchen gesehen hätte, weil eben doch auch das Gehäuse als Ganzes zum Kirchenbau gehört, und daß zweitens die Darstellung dessen, was in Thüringen vom Ausgange des 18. Jhs. bis zur Gegenwart im protestantischen Kirchenbau geschehen und geschaffen ist, eine Schuld bleibt, auf deren Einlösung, unbeschadet der weiteren Ziele, die sich der Vf. über die Grenzen Thüringens hinaus gesteckt hat, wir nachdrücklich hoffen.

Zu den Vorzügen des vorliegenden Buches gehört, daß es lebendig geschrieben und sorgfältig gedruckt ist. Von den wenigen Druckfehlern nenne ich S. 8 Neqeu st. Neque und S. 56 Carenton st. Charenton. Zur Schloßkirche in Torgau (S. 22) sei bemerkt, daß der Altar an der West-, nicht an der Ostseite und die Kanzel an der Nord-, nicht an der Südseite steht.

Berlin. *Georg Stuhlfauth.*

Antonianum, Periodicum philosophico-theologicum trimestre editum cura Professorum Collegii S. Antonii de Urbe, Annus VIII, 1933, pp. 520. Auslandspreis: 35 Lire.

Der neue Jahrgang enthält vorwiegend Arbeiten über die Franziskanerphilosophie und -theologie. Z. Van de Woestyne, Augustinismus in Gnoseologia S. Bonaventurae et S. Thomae, 281—306 (Fortsetzung folgt). Bonaventura stimmt bezüglich der Auffassung der menschlichen Erkenntnis gegen Thomas mit Augustinus überein. — Fr. M. Henquinet, De causalitate sacramentorum iuxta codicem autographum S. Bonaventurae, 377—424. Mit Hilfe des vom Verf. entdeckten Autographs in Cod. Assis. 186 zeigt er, wie sich Bonaventuras Sakramentenlehre entwickelt hat. Bezüglich des Fundes vgl. Etudes Francisc. 44 (1932) 633—655; 45 (1933) 59—82. — St. Simonis, De causalitate Eucharistiae in Corpus Mysticum doctrina S. Bonaventurae, 193—228. — V. Doucet, Notulae bibliographicae de quibusdam operibus Fr. Ioannis Pecham, 307—328; 425—459. Cod. Flor. Laur.

Plut. XVII sin. 8, der sorgfältig beschrieben wird, enthält unter anderem ein bisher unbekanntes Quodlibet Pechams; der bisher für echt gehaltene Ethikkommentar wird Pecham abgesprochen. — L. Meier, De anonymo quodam Sententiario Erfordiensi O. F. M. saec. XIV, 84—120. Der Verf. des handschriftlich weit verbreiteten Sentenzenkommentars (nur 4. Buch) ist wahrscheinlich Johann von Minden (um 1400). — Jac. Heerinckx, Theologia Mystica in scriptis fr. David ab Augusta, 49—83; 161—192. David von Augsburg ist der bedeutendste mystische Schriftsteller aus der Frühzeit des Ordens im deutschen Sprachgebiet.

Nicht-Franziskanisches: St. Simonis, Doctrina eucharistica Amalarii Metensis, 3—48. S. arbeitet die Verbindung von Realismus und Symbolismus in der Eucharistielehre Amalars gut heraus. — W. Lampen, De videndo Corpore Christi in SS. Eucharistia, 355—358. Die Theologen des 13. Jahrhunderts teilen nicht die damals aufkommende volkstümliche Anschauung, als ob der Anblick der hl. Hostie den Kommunionempfang ersetze. — V. Doucet, Cinq manuscrits dominicains conservés au couvent de l'Observance de Sienne, 229 bis 234. Es handelt sich um drei Albert- und zwei Thomas-Handschriften; von diesen enthält eine einen (schon bekannten) kritischen Vermerk über die Unechtheit kleiner Teile der S. theol. p. III, der von den Herausgebern der Leonina in seiner Bedeutung verkannt worden ist. — Giov. Pilati, Bonifacio VIII e il potere indiretto, 329—354. Rivière und andern gegenüber sucht der Verf. zu zeigen, daß Bonifaz VIII. der Kirche gegenüber dem Staate nur die sog. potestas indirecta zugeschrieben hat; der Hinweis auf die entsprechende Lehre der großen Theologen und Kanonisten des hohen Mittelalters ist beachtenswert.

Breslau. *Jos. Koch.*

Von wichtigen Neuauflagen sind hier zu nennen die vierte, verbesserte und vermehrte Auflage des bewährten, gediegenen, in dieser Zeitschrift wohl bisher noch nicht genannten Werkes von Eduard Eichmann, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici. I. Band: Einleitung, Allgemeiner Teil, Personenrecht, Sachenrecht I; II. Bd.: Sachenrecht II—VI, Prozeßrecht, Strafrecht. Paderborn, Ferdinand Schöningh. 1934. 543 S.; 493 S. Brosch. RM. 16.40; geb. RM. 20.—. Was dieses vorzügliche Studienbuch besonders auszeichnet, ist einmal, in der Anlage, die durch eine neuere Konstitution bestätigte Trennung von Rechtsgeschichte und Rechtsdogmatik, sodann die in der neuen Auflage noch verstärkter zum Ausdruck kommende Tendenz, überall die ratio legis, den inneren Sinn der kirchlichen Rechtsbestimmungen, herauszuarbeiten, so daß es den diesen äußerlich erscheinenden und doch historisch und sachlich so wichtigen Dingen häufig fernerstehenden Kirchenhistorikern, auch und zumal den protestantischen, wieder warm zum Studium und zur Orientierung empfohlen werden kann. — Ein Predigtbuch des berühmten Münchener Erzbischofs liegt in zweiter unveränderter Auflage vor: Michael Kardinal Faulhaber, Zeitrufe — Gottesrufe. Ges. Predigten, Freiburg i. Br., Herder. 1933. XXVI und 470 S. Geh. RM. 4.80; geb. RM. 6.20. Es ist hier zu nennen, denn es ist als autoritäres Zeugnis heutiger deutscher katholischer Kirchlichkeit für die Konfessionskunde von hohem Wert (ich verweise nur auf

die Jubiläumspredigt Nr. 4 über „Die Glaubensbotschaft von Ephesus", auf Nr. 13 „Grundsätze über Konnersreuth", Nr. 14 „Die Geheimnisse der hl. Messe", Nr. 20 „Die apostolische Kirche", Nr. 22 „Die Freude am Tage des Papstes", Nr. 48 „Aufruf zur Volksmission", Nr. 49 „Brückenbau und Brückenweihe", Nr. 50 „Zur Weihe der Bergbahn"); zugleich aber sind diese genau datierten, zumeist der Nachkriegszeit bis zum Jahre 1932 entstammenden Kundgebungen, die auch eine deutliche Stellungnahme zu den politischen, kirchlichen und ethischen Tagesfragen vom katholischen Standpunkt aus nicht scheuen (vgl. etwa Nr. 9 „Rückkehr zur Einheit im Glauben", Nr. 10 „Am Brückenbau der neuen Wirtschaftsordnung", Nr. 11 „Auf dem Weg zu einer neuen Kriegsmoral", Nr. 44 „Denkmäler für die Blutopfer des Krieges" usw.) höchst aufschlußreich für eine Darstellung der neuesten Kirchengeschichte.

Die auch für die Theologie wichtig gewordene geistvolle Überschau über die Geistesgeschichte des Abendlandes von Heinz Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, Berlin-Steglitz, Junker und Dünnhaupt. 1934. VII und 310 S. Brosch. RM. 8.—, liegt ebenfalls in zweiter, durchgesehener Auflage vor. Es ist kein Zweifel, daß das Buch sich auch weiterhin im Raum kirchengeschichtlicher Betrachtung auswirken wird. — Endlich ist auf die sechste (photomechanische) Auflage von Ferdinand Kattenbusch, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher, Gießen, Alfred Töpelmann. 1934. XI und 156 S. Brosch. RM. 4.20 hinzuweisen. Dem bekannten und geschätzten Überblick über die Entwicklung der Theologie „Von Schleiermacher bis nach dem Weltkrieg" ist ein auch gesondert zu habender Anhang beigegeben worden, der von „Zeitenwende auch in der Theologie" handelt (80 S., brosch. RM. 2.—). Es werden die Wurzeln der Gedanken und Tendenzen des neuen Reichs aufgewiesen; sodann wird die Lage der evangelischen Kirche und Theologie dargestellt, die allgemeine Entwicklung der Theologie, die Lage der Systematik, als Hauptführer in der Systematik der Jetztzeit Rudolf Otto, Karl Heim und Karl Barth, weitere Führer und endlich die um Christentum und Volkstum schwingenden Fragen. Die Belesenheit des greisen Verfassers, seine Übersicht über die vielfach verwickelten Problemgänge der neuesten Theologie kann man nur bewundern. Wenn manche der von ihm genannten Namen, wie etwa Schairer und Stapel, inzwischen theologisch schon wieder bedeutungslos geworden sind, so liegt das in der Natur der Sache. Es ist selbstverständlich, daß man manche Vorgänge und Entwicklungen in anderem Lichte sieht; aber ein Gespräch darüber ließe sich nicht auf dem Boden des Historischen allein führen. Hinter den Titel wird manch einer ein Fragezeichen setzen wollen; jedenfalls lassen ihn manche seit der Abfassung des Vorworts im November 1933 deutlicher heraustretende Entwicklungslinien in anderen Perspektiven sehen, als sie noch hier erscheinen. Aber man wird diesen „Abschiedsgruß und -glückwunsch an die deutsche evangelische Theologie" mit dankbarer Aufmerksamkeit lesen und wünschen, daß das bedeutsame Urteil des Verfassers: „Das wichtigste Thema für die Theologie des Moments ist die «Kirche»!" (S. 4), das leider weit entfernt davon ist, allgemein erkannt und anerkannt zu sein, in seiner folgenschweren Tragweite immer mehr Theologen und Christen ins Bewußtsein trete.

Berlin-Lichterfelde. *Walter Dreß.*

Zur kirchlichen Ostgeschichte.

Bernhard Stasiewski, Untersuchungen über drei Quellen zur ältesten Geschichte und Kirchengeschichte Polens. (In: Breslauer Studien zur historischen Theologie, Bd. XXIV.) Breslau, Müller und Seiffert. 1933 XX, 178 S. RM. 9.50.

Als Auftakt zu seinem in Vorbereitung befindlichen Buch „Zur ältesten Kirchengeschichte Polens" bietet der Verfasser eine Untersuchung über den Reisebericht des Ibrahim Ibn Jakub, das päpstliche Regest Dagone iudex und das Prager Privileg aus dem Jahre 1086. Es handelt sich hierbei um drei grundlegende Quellenstücke, über die ungeachtet einer umfassenden Literatur die Ansichten noch immer stark auseinandergehen. Der Verfasser kennzeichnet jedesmal klar und übersichtlich die Problemstellung, wobei seine erstaunliche Belesenheit, auch im nichtdeutschen Schrifttum, rühmlich hervorgehoben werden muß, und begründet in sorgsamer Abwägung berechtigter Einwendungen die ihm als richtig scheinende Lösung. Auf diese Weise unterrichtet er mit einer persönlichen Note über den derzeitigen Stand der Forschung. Kirchengeschichtlich bedeutsam ist vor allem die Erörterung des rätselhaften Dokumentes Dagone iudex, die auch das Kernstück des Buches bildet. Der Verfasser gelangt zu dem Ergebnis, daß es als Schenkungsurkunde Mieszkos I., der sein Land dem Römischen Stuhl zwecks Abwendung der deutschen Bedrohung seiner Selbständigkeit unterstellt habe, zu verstehen sei. Als Garanten habe der Polenherzog seine zweite Gemahlin Oda und seine beiden Söhne aus der Ehe mit dieser in das Schriftstück mit aufgenommen. Die Ortschaft Schinesne identifiziert St. mit Gnesen. Alemure sucht er in der Gegend um den Mohrafluß, lehnt seine Gleichsetzung mit Olmütz oder Ratibor ab. So glaubt er den Umfang des Reiches Mieszkos I. genau bestimmen zu können. Für seine Hypothese spricht vor allem der Umstand, daß das Regest unter den Akten des Papstes Johannes XV. sich findet, als terminus ad quem für die Schenkung demnach dessen Todesjahr, 996, anzusetzen sei. Von hier aus vollzieht er die Gleichung Dago = Mieszko, ohne allerdings dafür einen Beweis erbringen zu können. Für das Dago-Rätsel hat übrigens bisher niemand eine auch nur einigermaßen einleuchtende Erklärung vorgeschlagen. Rez. hat in seiner „Kirchengeschichte Polens" das Dokument mit der Königskrönung Boleslaw Chrobrys in Verbindung zu bringen versucht. Unter voller Würdigung der Gründe St.s erscheint ihm die Annahme, dieser Herrscher habe dem Römischen Stuhl sein Land zwecks Erlangung der Königskrone zum Lehen angeboten, nach wie vor glaubwürdiger als die Annahme, Mieszko habe es getan, um sich der deutschen Umklammerung zu entziehen. Bei St.s Deutung fällt auf das Fehlen Boleslaws; die Erklärung, die Stifter hätten ihn, den Sohn aus der ersten Ehe Mieszkos, absichtlich übergangen, um ihn damit zugleich von der Thronfolge auszuschließen, erscheint gewundener als die vom Rez. vertretene Ansicht, es handle sich bei Oda um die dritte Gemahlin Boleslaw Chrobrys und bei deren „Söhnen Misika und Lambertus" in Wirklichkeit um dessen Sohn und Nachfolger Mieszko mit dem Beinamen Lambertus, woraus der flüchtige römische Abschreiber zwei Personen konstruiert habe. Die Hauptschwierigkeit, die sich einem solchen Erklärungsversuch entgegenstellt, der durch das Pontifikat Johannes XV. zeitlich begrenzte Termin, ließe sich

vielleicht in der Weise beheben, daß man eine Verwechslung mit Johannes XIX., dessen Herrschaft in die Zeit der Königskrönung Boleslaws fällt, annehmen darf. — Aus der Untersuchung der beiden andern Quellenstücke ist die Feststellung St.s, daß Krakau im 10. Jahrhundert nicht zu Böhmen gehört habe, für die Klärung der kirchenhistorischen Gestaltung Polens wichtig. Darnach beruht die im Prager Privileg 1086 behauptete ehemalige Zugehörigkeit Krakaus zum Prager Bistum auf einer Irreführung, wodurch jedoch die Echtheit des Dokumentes nicht berührt wird. — Mit seinem Buch hat sich St. als kundiger Führer durch verschlungene Problemstellungen in die Forschung eingeführt.

Wien. *Karl Völker.*

Erich Maschke, Der Peterspfennig in Polen und dem deutschen Osten. Königsberger historische Forschungen Bd. 5. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1933. 164 S. RM. 21.—.

Dieses in die Tiefe greifende Werk enthält mehr, als der Titel vermuten läßt. Die Geschichte des Peterspfennigs bildet darin nämlich einerseits die Grundlage für die Darlegung der wechselvollen Beziehungen des päpstlichen Stuhles zu Polen und den mit diesem Lande politisch zusammenhängenden Gebieten und andererseits den Hintergrund für die Klarstellung der innerhalb dieser Grenzen sich vollziehenden staatsrechtlichen Wandlungen. Der Verf. zeigt, wie der im Anfang als ein von Haus und Familie gezahlter Devotionszins mit der Zeit als ein von allen Untertanen (Kopfsteuer) zu entrichtender Subjektionszins aufgefaßt wurde, und erörtert die sich daraus ergebenden folgenschweren Weiterungen. Er macht dabei allerdings auf die verschiedenartige Ableitung und uneinheitliche Einhebung dieser Abgabe aufmerksam. Während nach einer mehr legendären Überlieferung die Polen sich zur Entrichtung des Peterspfennigs verpflichteten, um auf diese Weise ihren Dank für die päpstliche Befreiung Kasimirs I. (1038) von den Mönchsgelübden abzustatten, kam im 13. Jhdt. die Auffassung auf, diese Steuer hänge mit der Einführung des Christentums zugleich als Ausdruck der politischen Abhängigkeit Polens vom römischen Stuhl zusammen. Es steht zwar fest, daß einzelne Herrscher, wie Mieszko, Boleslaw Chrobry und Śmialy, Leszek der Weiße, unter Zusage von Geldleistungen tatsächlich in ein Schutzverhältnis zur Kurie getreten waren — das rätselhafte Dokument Dagone iudex deutet der Verf. als ein solches Angebot Mieszko I., wiewohl die hierfür angeführten Gründe nicht überzeugen —. Das Verhältnis dieses Lehenszinses zum Peterspfennig ist jedoch nicht ganz durchsichtig, zumal zunächst die Herrscher auch die letztere Abgabe einhoben und abführten. Eine Krise trat ein, als die deutschen Ansiedler in Polen unter Berufung auf ihre Sonderrechte sich weigerten, den Peterspfennig zu leisten. Ebenso ergaben sich Schwierigkeiten in den inzwischen eingedeutschten und von Polen sich absondernden Randgebieten, Schlesien, Lebus, Pommerellen, dem Kulmerland und Kammin. Der deutsche Ritterorden nahm ebenfalls eine ablehnende Haltung ein. Diesen Bestrebungen gegenüber machte der hohe Klerus, voran die Gnesner Erzbischöfe Ketlicz und Świnka, geltend, daß infolge des Lehensverhältnisses Polens zum Römischen Stuhl durch die Absplitterung vom polnischen Reich sowie durch die Verweigerung des Peterspfennigs

das päpstliche Interesse geschädigt werde. Der Peterspfennig wurde gewissermaßen als Garant der polnischen Reichseinheit in ihren alten Grenzen bewertet. Dieses Argument spielte eine besondere Rolle im Zusammenhang mit den Bemühungen Wladyslaw Lokieteks um ein geeintes Polen, insofern dem stets geldbedürftigen avignonensischen Papsttum zu Gemüte geführt wurde, daß diese in den Randgebieten gefährdete Kopfsteuer nur unter polnischer Oberherrschaft gesichert werden könnte. Im Kampf um die Wiederherstellung der polnischen Reichseinheit wurde sogar als sicheres Kennzeichen der Reichszugehörigkeit von strittigen Gebieten die traditionelle Bezahlung des Peterspfennigs ins Treffen geführt. M. weist darauf hin, welche Rolle der Peterspfennig bei der Auseinandersetzung Polens mit dem deutschen Reich, Böhmen und dem deutschen Orden, auch im Hinblick auf die Spannung zwischen Ludwig dem Bayer und den Luxemburgern, spielte. Es entsprach der gefestigten politischen Lage Polens, daß der Peterspfennig seit 1325 als reiner Geldzins ohne Geltendmachung der päpstlichen Oberherrschaft verstanden wurde. Infolge der Geldentwertung verlor diese Steuer im Laufe der Zeit ihre Bedeutung für die Kurie, die sie wiederholt den polnischen Herrschern zu anderweitiger Verwendung überließ. Im 16. Jhdt. kam der Peterspfennig schließlich vollständig ab, nachdem er bereits vorher aus den kurialen Rechnungsbüchern verschwunden war; in der Zeit seiner Hochblüte wurden besondere Kollektoren mit seiner Eintreibung betraut. M.s auf eingehenden Quellenstudien beruhendes Buch, worin auch die einschlägige polnische Literatur ausgiebig berücksichtigt wird, klärt nicht nur ein bedeutsames Problem der polnischen Kirchengeschichte, nicht zuletzt dank der Einordnung in große historische Zusammenhänge, sondern fördert auch in aufschlußreicher Weise das Verständnis der historischen Gegebenheiten des Deutschtums im Ostraum.

Wien. *Karl Völker.*

Erich Maschke, Das Erwachen des Nationalbewußtseins im deutsch-slavischen Grenzraum. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1933. 61 S. RM. 1.50.

An der Hand sachkundig ausgewählter Nachrichten kennzeichnet der Verf. die unterschiedliche Art der Äußerungen der Volkszugehörigkeit bei Slaven und Deutschen im östlichen Grenzgebiet bis in die Mitte des 14. Jhdts. In der Hauptsache handelt es sich dabei um das gegenseitige Verhältnis der deutschen Kolonialbevölkerung zu Polen und Tschechen. Bei diesen verband sich mit dem Erwachen des nationalen Selbstbewußtseins eine bis zum Haß gesteigerte Abschließung gegenüber den volksfremden Einwanderern, während jene im Bewußtsein ihrer Verbundenheit mit dem Reichsgedanken bei allem Festhalten an ihrer völkischen Sonderart unter tunlicher Vermeidung von Gehässigkeiten ein objektiveres Ordnungsbewußtsein zur Geltung brachten. Das letztere wird besonders deutlich im deutschen Ordensstaat, woselbst die bekehrten bodenständigen Slaven unter Wahrung ihrer Eigenart dem Staatsganzen sozial und rechtlich eingebaut wurden, wohingegen in Polen und Böhmen bei der Gestaltung der Beziehungen zu den deutschen Staatsbürgern die Verselbständigungsbestrebungen der Slaven gegenüber dem deutschen Reich entscheidend mitwirkten. Den Kirchenhistoriker interessiert an den Ausführungen M.s vor allem die Klarstellung des kirchlichen Anteils an diesem Werdegang. In der Verdrängung der Deutschen

aus dem Welt- und Ordensklerus, in den besonders wegen der abweichenden Zehntpraxis gegen die deutschen Ansiedler gerichteten gehässigen Synodalbeschlüssen unter dem Gnesner Erzbischof Jakob Świnka (1285), in dem Prozeß gegen den deutschfreundlichen Krakauer Bischof Johann Muskata (1366/8) u. a. m. gelangte das erwachte slavische Nationalbewußtsein, das später im Hussitismus zu national unterbauten Landeskirchen führte, zum Durchbruch, nachdem vorher der Gegensatz zwischen Heidentum und Christentum eine andere Gruppierung hergestellt hatte. M.s Betrachtungsweise schärft den Blick für die kirchenhistorischen Zusammenhänge des Ostens.

Wien. *Karl Völker.*

Reinhold Lorenz, Türkenjahr 1683. Das Reich im Kampf um den Ostraum. Wien-Leipzig, Wilhelm Braumüller. 1933. XII, 272 S. mit 16 Tafeln. RM. 4.40.

Der Schwerpunkt dieses anziehenden Buches liegt zwar in der Darlegung der politischen Verhandlungen, die dem Entsatze von Wien vorausgingen, und in der Schilderung dieses Ereignisses selbst, die geistesgeschichtlichen Hintergründe, die der Verfasser kennzeichnet, lassen aber auch bedeutsame kirchenhistorische Zusammenhänge erkennen. Das gilt insbesondere von der klaren Herausarbeitung der „Wiederbelebung der abendländischen Idee", die der Verfasser als die treibende Kraft beim Abwehrkampf gegen den Halbmond erweist. Als ihren Hauptträger würdigt er Innozenz XI., der durch seine Nuntien Martelli und Pallavicini in Warschau und Bounvisi in Wien das Zustandekommen des Waffenbündnisses zwischen Leopold und Johann Sobieski eifrig betrieb und auch sonst die Kreuzzugsbegeisterung zu entfachen bemüht war. An dem Gegensatz zwischen dem Kaiser und Ludwig dem XIV. drohte der Plan zu scheitern, da der Sonnenkönig die türkischen Aspirationen und die ungarische Aufstandsbewegung Tökölly's förderte, um seinen eigenen Beutezug an deutschem Besitz in Sicherheit zu bringen. Die kaiserliche Regierung war sich zeitweilig darüber nicht im klaren, ob sie in erster Linie reichsdeutsche Interessen am Rhein verteidigen oder gegen die Machtbestrebungen des Halbmondes sich zur Wehr setzen solle. Am Warschauer Hof waren französische Agenten, denen die ehrgeizige Königin Maria Kasimira ein williges Ohr lieh, eifrig am Werke, um eine Annäherung an Wien zu verhindern. In der Bildung eines Entsatzheeres zur Befreiung von Wien erblickt der Verfasser mit Recht den schließlichen Sieg der abendländischen Idee über anderweitige Erwägungen. Dabei hebt er ungeachtet des starken katholischen Einschlags bei dem Entsatz der Reichshauptstadt — der päpstliche Nuntius P. Marco d'Aviano suchte die Kämpfer geistig zu beeinflussen — auch den Anteil des Protestantismus, zu dem sich ungefähr ein Drittel der Heeresangehörigen bekannte, hervor. Diese Gestaltung der Dinge entsprach, wie der Verfasser nachweist, durchaus den Intentionen des Papstes, der bei der Verfolgung seiner Kreuzzugsidee gegebenenfalls selbst konfessionelle Bedenken zurücktreten ließ. So begnügte sich auch Buonvisi auf dem Ödenburger Landtag mit einer grundsätzlichen Verwahrung gegen die den Evangelischen gemachten Zugeständnisse, um die gemeinsame Sache der Christenheit nicht zu gefährden. — Das Buch ist dem Wiener Historiker Heinrich v. Srbik „als Baustein für eine gesamtdeutsche Geschichtsauffassung" gewidmet. In dieser hervorragenden Leistung der Wiener Historikerschule

wird tatsächlich in klarer Linienführung und überaus ansprechender Darstellung eine epochale Begebenheit der deutschen Gesamtgeschichte dem Verständnis nähergebracht.

Wien. *Karl Völker.*

Heinz Meyer, Das Recht der religiösen Minderheiten in Polen. (Öffentliches Recht, Steuerpolitik und Finanzwissenschaft. Hrsg. v. Ludwig Waldecker. H. 8.) Berlin-Grunewald. W. Rothschild. 1933. 69 S.

Verf. gibt zunächst einen Überblick über die geschichtlichen Grundlagen des religiösen Minderheitenrechts, das sich weit früher als ein solches auf anderen Gebieten entwickelt hat und in seinen Anfängen bis in die Reformationszeit zurückreicht, in Polen speziell gegenüber den Juden, Hussiten und Griechisch-Unierten aber noch älter ist, um dann als Dissidentenfrage eine wesentliche Rolle in den letzten Zuckungen der alten Republik zu spielen. Natürlich taucht das Problem sofort nach der Neubildung Polens abermals auf. Allerdings sind die angeführten Tatsachen nicht immer ganz zutreffend und aus veralteten Quellen geschöpft, so hinsichtlich der angeblichen Toleranz Johanns III. Sobieski (S. 12), unter dem gerade die ersten protestantischen Märtyrer den Flammen übergeben wurden. Sodann werden die einzelnen Bestimmungen der infolge der Pariser Vorstadtfrieden geschlossenen Verträge analysiert, zunächst nach den völkerrechtlichen Vereinbarungen, dann nach deren Ausprägung in der polnischen Verfassung v. 17. 3. 1921. Nicht verständlich erscheint die Sondergruppierung der Deutschen außerhalb der ehemals preußischen Gebietsteile (S. 26) als zwar im Besitz der allgemeinen Minderheitenrechte befindlich, doch mit Ausnahme der Befugnis, öffentliche Volksschulen mit deutscher Unterrichtssprache und Unterstützungen für Erziehungs-, religiöse oder Wohlfahrtszwecke zu beanspruchen, während sie doch nicht anders gestellt sind als etwa die ukrainische Minderheit außerhalb ihres ostgalizischen Siedelungsgebietes.

Das Schlußkapitel behandelt die rechtliche Organisation der religiösen Minderheit getrennt nach christlichen und nichtchristlichen Bekenntnissen. Hier ist die Numerierung der Unterabschnitte S. 50 ungenau, da oben von vier, nicht fünf Fällen die Rede ist, in denen auch in der orthodoxen Kirche der Gebrauch der polnischen Sprache vorgeschrieben wird, S. 57 ist versehentlich von stattlichen Kontrollbefugnissen die Rede (statt staatlichen). Erwähnung finden auch die Versuche der evangelischen Bekenntnisse, zu einer Einigung zu gelangen, was gegenüber dem gerade auf ihnen lastenden Druck besonders notwendig erscheint, aber bisher nur unvollkommen gelungen ist (Bildung eines Rates der ev. Kirchen 1926 in Wilna zur Zusammenfassung der bestehenden 6 Organisationen). Sehr störend wirkt ferner das für den Osten kennzeichnende Sektenwesen, werden doch nicht weniger als 18 derartige Absplitterungen aufgezählt (S. 62), deren Anhänger in den einzelnen Teilgebieten noch gegenwärtig verschiedenartigen Gesetzen unterliegen.

Das Büchlein ist eine begrüßenswerte kurze Zusammenstellung und eine Ergänzung zu dem z. B. für das Schulwesen bereits vorhandenen ähnlichen Orientierungswerke. Auch das Genfer Abkommen über Oberschlesien findet darin Berücksichtigung (S. 28—36).

Breslau. *Manfred Laubert.*

Alte Kirche.

Johannes von Walter, Die Geschichte des Christentums. I. Halbband: Das Altertum. V, 238 S. Gütersloh. Bertelsmann. 1932. 6 RM., geb. 7.50 RM.

Der Verfasser, der Rostocker Kirchenhistoriker, hat zwar seiner mit dem vorliegenden Halbband beginnenden neuen Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte, die auf zwei Bände angelegt ist, selber kein Vorwort vorangestellt, das die Veröffentlichung motiviert und den von ihm gedachten Leserkreis bezeichnet. Man wird aber aus dem Tenor der Darstellung und den die Veröffentlichung begleitenden Worten des Verlags schließen dürfen, daß er in erster Linie den Studierenden eine erste, die Grundlinien heraushebende Einführung auf Grund eines knapp gewählten Tatsachenmaterials bieten will, in zweiter Linie aber auch an die theologisch interessierte Laienwelt gedacht hat, der hier eine lesbare, lebendig geschriebene Darstellung der inneren und äußeren Christentumsentwicklung, fast unbelastet durch Quellenangaben, Forschungsdebatten und antiquarische Details, geboten wird. Der vorliegende Band führt chronologisch bis zum Trullanum 680, wobei aber z. B. die Missionierung der Germanen, soweit sie innerhalb dieses Zeitraums schon erfolgt war, abgesehen von der Christianisierung der Goten, dem mittelalterlichen Halbband vorbehalten wird. Der Hauptton liegt auf den ausführlicher behandelten zwei ersten Jahrhunderten. Der Aufbau ist der übliche, beginnend mit den „Wandlungen der Frömmigkeit" im Imperium Romanum und dem Spätjudentum, woran sich dann die Kapitel über Jesus Christus und das im NT. bezeugte Urchristentum anschließen. Trotz dieser religionsgeschichtlichen Einleitung und der in die Entstehungszeit des Christentums zurückgreifenden Paragraphen, und trotzdem auch in den späteren Abschnitten religionsgeschichtliche Vergleiche nicht fehlen, wird doch m. E. gerade das erste Grundproblem der alten Kirchengeschichte, das Religionsproblem, und damit zusammenhängend das Problem der Entstehung von Christentum und Kirche nicht so scharf erfaßt und beantwortet, wie es auch dem gedachten Leserkreis gegenüber nötig wäre. Mit Recht wird das ursprüngliche Christentum mit dem Judentum in engere Verbindung gesetzt, wobei freilich dieses Judentum viel zu ausschließlich rabbinisch angesehen wird und das apokalyptische wie das hellenistische und das in den Synkretismus einbezogene Judentum zu kurz kommt. Vor allem aber müßte m. E. die Tatsache, daß das Christentum inmitten der von Ost nach West vordringenden orientalischen Religionswelle marschiert, viel deutlicher hervortreten und der Prozeß der Synthese von Christentum und Antike, der sich bildenden Formengemeinschaft (die v. W. nicht leugnet), des christlichen Synkretismus (auch außerhalb des Gnostizismus) u. dgl. mehr im Zusammenhang behandelt werden, um sich dem Leser so einzuprägen, wie es zum Verständnis der historischen Zusammenhänge nötig ist; daß mit diesem Desiderium dem Verfasser keine ihm wesensfremde These aufgezwungen werden soll, zeigt seine Feststellung S. 64, daß der Katholizismus auf einem Einströmen antiker Mysterienfrömmigkeit ins Christentum beruht, ja daß schon bei Paulus (S. 63) wenigstens Grenzberührungen mit der Mysterienfrömmigkeit vorliegen. Das Streben nach Kürze hat naturgemäß auch in den späteren Kapiteln die problemgeschichtliche Behandlung eingeschränkt und auch eine Stoffauswahl erfordert, über die im einzelnen nicht gerechtet

werden soll, auch wenn man selber die Auswahl hier und da anders getroffen hätte; so tritt m. E. die Liturgiegeschichte zu sehr in den Hintergrund. Anderseits muß noch anerkennend betont werden, daß v. W. bei aller Raumbeschränkung von den großen Denkern des christlichen Altertums plastische Bilder zu zeichnen verstanden hat, wobei er stets auch auf die religiösen und theologischen Grundfragen vorstößt und den Leser zum Verständnis wie zur Kritik anleitet.

Königsberg-Pr. *L. Zscharnack.*

Frederik Torm, Die Psychologie der Pseudonymität im Hinblick auf die Literatur des Urchristentums, C. Bertelsmann, Gütersloh. 1932. 55 S. RM. 1.50.

Die Arbeit von Torm füllt eine Lücke in der bisherigen Forschung aus. Es fehlte eine gründliche Untersuchung über die Pseudonymität im Altertum, sowohl über die Methoden der pseudonymen Schriftsteller als auch über ihre Psychologie. T. nimmt diese Aufgabe in Angriff. Es geht ihm darum verständlich zu machen, wie die pseudonymen Schriftsteller der Antike dazu kamen, statt unter ihrem eigenen Namen zu schreiben, sich der Pseudonymität zu bedienen, und wie die Pseudonymität sich mit ihrer ganzen moralischen und religiösen Einstellung vereinigen läßt. T. hat bei seiner Untersuchung hauptsächlich die pseudonyme Literatur des Urchristentums im Auge. Er unterbaut aber seine Untersuchungen durch eine kurze Betrachtung der pseudonymen Schriftstellerei der griechisch-römischen Welt und des Judentums. Dadurch daß der Verf. den Rahmen so weit spannt, bekommt seine Arbeit einen besonderen Wert und eine besondere Bedeutung. Die psychologischen Motive — und auf diese kommt es dem Verfasser ja vor allem an — treten auf diese Weise noch schärfer hervor, als es bei einer Untersuchung möglich wäre, die sich nur auf die urchristliche Literatur beschränkte. Die Grundfrage, die T. bei all den zur Erörterung stehenden Erscheinungen beschäftigt, ist die: Wie ist die pseudonyme Verfasserpersönlichkeit zu verstehen? Die ganze Untersuchung spitzt sich also auf das Problem des Verstehens zu, das in der modernen Psychologie eine so bedeutsame Rolle spielt. Der Verf. geht bei der Darstellung der urchristlichen Pseudonymität die einzelnen Literaturgattungen durch. Dabei werden zu den einzelnen Schriften treffende Bemerkungen gemacht, die von den Grundgedanken des Verfassers aus manchen Tatbestand überraschend aufhellen; sie reden weithin der konservativen Beurteilung des urchristlichen Schrifttums das Wort. Die Methode des Verfassers ist in der Tat dazu berufen, übersteigerte kritische Anschauungen zu korrigieren und auf das berechtigte Maß zurückzuführen. Von entscheidender Bedeutung aber sind die Ergebnisse, zu denen der Verf. kommt. Er stellt fest, daß die Pseudonymität auf dem Gebiet der religiösen Literatur nicht als ein berechtigtes literarisches Vorgehen anerkannt wurde, daß vor allem die alte Kirche die Pseudonymität da, wo sie bewiesen wurde, entschieden verurteilte. Hat dieser Kanon der Beurteilung in der alten Kirche Geltung gehabt, wurde also das pseudonyme Verfahren als moralisch zweifelhaft beurteilt, so muß, da es ja eben doch pseudonyme Schriften im Urchristentum gegeben hat, aufgezeigt werden, welche Gründe trotz allem für die pseudonyme Abfassung einer Schrift maßgebend gewesen sind. Der Vf. zeigt, daß es bei den einzelnen Schriftstellern ganz verschiedene Gedanken und Motive

waren. Bei der Grundeinstellung, die der Verfasser hat, ist es verständlich, wenn er davor warnt, vorschnell der Annahme der Pseudonymität zuzustimmen.

Die Schrift von T. bietet ein Fülle neuer Anregungen, die für weitere Untersuchungen richtunggebend sein können. Es erhebt sich aber die Frage, ob die von T. durchgeführte Methode genügt, um all die Probleme zu lösen, die die urchristliche Literaturgeschichte stellt. Zu den Einzelheiten der Tormschen Untersuchung hat schon A. Meyer in der Th. Lit. Ztg. (1933, 20) treffende kritische Bemerkungen gemacht. Aber trotz aller Einwendungen im einzelnen bleibt der Wert der Untersuchung von T. als richtungweisende Arbeit auf einem bisher nur ungenügend bearbeiteten Gebiet bestehen.

Berlin. *Johannes Schneider.*

Otto Michel, Prophet und Märtyrer (= Beiträge z. Förd. christl. Theol. 37. Bd., 2. Heft). C. Bertelsmann, Gütersloh 1932. 75 S. Kart. RM. 2.—.

Der Verfasser sieht in der Prophetie den Kern der urchristlichen Botschaft. Der Zusammenhang von Prophetie und Martyrium ergibt sich ihm aus der Tatsache, daß jede neue prophetische Sendung zum Konflikt, oft zum Tode des Offenbarungsträgers führt. Daß der Prophet Märtyrer wird, ist also eine in dem Wesen des prophetischen Wirkens begründete innere Gesetzmäßigkeit. Der Verfasser findet die Wurzeln der prophetischen Märtyrertheologie im Judentum, zunächst bei Deuterojesaja und dann vor allem im Spätjudentum. Er glaubt, daß von diesen Voraussetzungen her ein neues Verständnis des urchristlichen Schrifttums gewonnen wird, und daß vor allem der Tod Jesu erst von der Märtyrertheologie her wirklich verstanden wird. M. untersucht die neutestamentlichen Schriften auf ihre „Märtyrersprache" und „Märtyrertheologie" hin. Er stellt fest, daß das „prophetische Gesetz" des Spätjudentums und Urchristentums das „Grundgesetz des Christentums und der Gemeinde" geworden ist und mißt an dem von ihm erkannten Propheten- und Märtyrerideal die weitere Entwicklung, die über Ignatius, den Hirten des Hermas und die Apostellehre in die Geschichte der alten Kirche führt. Der Verf. zeigt zum Schluß, daß Märtyrer und Asketen, Propheten und Asketen zusammengehören.

M. hat ohne Zweifel einen richtigen und die theologische Entwicklung des Urchristentums bestimmenden Gedanken zum Leitmotiv seines Büchleins gemacht. Aber die Einordnung der Worte und der Gestalt Jesu in die „spätjüdische Märtyrertheologie" ist doch nicht ohne Bedenken. Für das Urchristentum ist der Tod Jesu nicht in erster Linie ein Märtyrertod, sondern ein Heilstod. So hat Jesus selbst seinen Tod verstanden, und Paulus hat ihn nur so deuten können. Die Arbeit ist auch nicht frei von exegetischen Mängeln. Manche Erklärungen neutestamentlicher Aussagen verdankt der Verf. einer Leichtigkeit der Deutung, die nicht selten eine allzu große Unbekümmertheit dem Texte gegenüber zeigt. Manche Begriffe müßten schärfer gefaßt sein. Der Verf. hätte die Probleme doch noch tiefer erfassen und gründlicher durcharbeiten müssen. Dann wäre er gewiß der Gefahr entgangen, die sich hier und da zeigt: daß er bisweilen zu konstruktiv vorgeht. Vor allem aber: der „Kern der urchristlichen Botschaft" scheint mir nicht da zu liegen, wo der Verf. ihn sieht, wenn auch vieles von dem, was der Verf. aufzeigt, zum wesentlichen Bestand des urchristlichen Gedankengutes gehört. Immerhin hat das

Büchlein seine Bedeutung darin, daß es in großen Zügen auf einen Sachzusammenhang hinweist, der einmal in großangelegter Untersuchung gründlich und unvoreingenommen behandelt werden müßte.

Berlin. *Johannes Schneider.*

Ernst Käsemann, Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit. (= Beiträge zur historischen Theologie 9.) J. C. B. Mohr, Tübingen. 1933. 188 S.

Die Untersuchung von K. will die paulinische Anschauung vom Leibe Christi von der Anthropologie her verständlich machen. Der Verf. untersucht nacheinander jüdisches, griechisches und hellenistisches Leibverständnis, alles zu dem Zweck, dem paulinischen σῶμα-Begriff seinen historischen und sachlichen Ort anzuweisen und dadurch ein volles Verständnis der paulinischen Lehre vom σῶμα Χριστοῦ zu gewinnen. Als charakteristisch für das jüdische Leibverständnis stellt der Verf. fest, daß das leibliche Dasein im Judentum nicht aus der naturhaften Vorfindlichkeit heraus verstanden worden ist, sondern aus der geschichtlich-tathaften Bezogenheit auf Schöpfer und Schöpfung. In dem Abschnitt über den Leibgedanken in der griechischen Welt wird der σῶμα-Begriff bei Plato, Aristoteles und in der Stoa ausführlich behandelt. Sehr knapp sind die Ausführungen über den σῶμα-Begriff im nichtphilosophischen Gebrauch. Daß der Verf. in diesem Abschnitt nicht auf den Gebrauch von σῶμα in der LXX eingeht, ist außerordentlich bedauerlich. Denn die LXX ist für den Sprachgebrauch des Paulus von sehr großer Bedeutung. Es handelt sich bei dem Verf. dabei wohl nicht um ein zufälliges Versäumnis. Da er von vornherein auf eine ganz andere Linie hinaus will als auf die, welche von der LXX zu Paulus führt, kann ihm an der eingehenden Erörterung des Gebrauchs von σῶμα in der LXX und überhaupt an der Anthropologie der LXX nicht viel liegen. Hier zeigt sich bereits ein empfindlicher Mangel. Es fällt auch auf, daß der Verf. in dem Abschnitt über die Stoa dem Bild von dem Leib und den Gliedern nicht die Beachtung schenkt, die ihm zukommt. Auch da wird man die eigentümliche Haltung des Verf.s der Grundtendenz seines Buches zuschreiben müssen. Die Darlegungen in dem Abschnitt: „Der Leibgedanke im Synkretismus und in der Gnosis" stehen unter einem Gedanken: dem Aion-Gedanken. Das aus verschiedenen Zeiten stammende religionsgeschichtliche Material, das der Verf. zu systematischer Geschlossenheit ordnet, wird auf einer Ebene dargestellt. Die ganze Tradition vom Leibe des Aion-Urmenschen wird dargeboten, die einzelnen Modifikationen dieser Tradition werden untersucht. Die Absicht, die der Verf. mit dieser Untersuchung verfolgt, wird deutlich; er will den Leib Christi von der Vorstellung des „Riesenkörpers des Weltgottes" her erklären. Damit ist der Verf. nun zu dem eigentlichen Problem seiner Arbeit gekommen. Die Frage ist die: welches ist der religionsgeschichtliche Hintergrund der paulinischen Anschauung von dem σῶμα Χριστοῦ ? Die Antwort lautet: der gnostische Hintergrund. Der Verf. kommt zu dem für ihn grundlegenden Satz, daß die Anschauung des Paulus vom Leibe Christi nur von dem Aion-Gedanken aus zu verstehen ist.

Der ganze erste Abschnitt, der den Leibgedanken in der jüdischen, griechischen und hellenistischen Welt behandelt, bildet somit nur die Voraussetzung zu dem zweiten großen Teil, der den Leibgedanken in der Anthropologie des Paulus behandelt. Es ist klar, daß der Verf.

nach seinen Ausführungen in dem ersten Hauptteil und der sich dort ankündigenden Absicht zunächst eine Kritik der traditionellen Exegese der paulinischen Anthropologie geben muß. Nachdem er das in knapper Form getan hat, wendet er sich der Behandlung der Begriffe σάρξ, σῶμα und πνεῦμα bei Paulus zu. Diese Abschnitte enthalten im einzelnen recht gute Stücke und treffende Bemerkungen. Recht gut sind die Ausführungen über ἐν σαρκί und κατὰ σάρκα. Ich glaube aber nicht, daß das ἐν σαρκὶ εἶναι des Pneumatikers richtig umschrieben wird, wenn der Verf. sagt, das bedeute für den Pneumatiker eine Versuchlichkeit, unter der er leidet. Mir scheint, daß der Begriff der Versuchlichkeit in diesem Fall nicht ausreicht, um dem Realismus des Paulus gerecht zu werden. Der Verf. ist so von dem Aion-Begriff beherrscht, daß er schließlich die ganze Theologie des Paulus um diesen Begriff gruppiert und demgemäß darstellt. σάρξ und πνεῦμα erscheinen dem Verf. wie ein gnostischer Aion. Mit der gnostischen Begriffssprache verbindet sich bei ihm in eigentümlicher Weise eine Form der Darstellung, die auf Begriffe und Vorstellungen eines modern-philosophischen Daseinsverständnisses hinweist.

Ein letzter Abschnitt bietet „Die Vorstellung vom ‚Leibe Christi'" dar. Der Verf. behandelt den Christusleib in den „Deuteropaulinen" und in den „echten" Paulinen. In den „Deuteropaulinen" findet der Verf. überall Aionen-Spekulation. Er ist der Überzeugung, daß man Kol. und Eph. nur dann richtig zu interpretieren vermag, wenn man sie von der Aion-Vorstellung aus versteht. Darin liegt nun aber die Problematik der Untersuchung von K. Der Verf. spürt das offenbar selbst. Auf S. 155 steht ein Satz, der darauf hindeutet. Es wird dort ganz deutlich ausgesprochen, daß die gnostischen Sachverhalte, die zur Interpretation des Kol.- und Eph.-Briefes herangezogen werden, s p ä t e r e n Texten entnommen sind. Der Verf. meint freilich, daß sie s a c h l i c h ein den „Deuteropaulinen" v o r a u s l i e g e n d e s Stadium kennzeichnen. Und nun sagt der Verf. weiter: daß dem so ist, „ergibt sich einfach daraus, daß Eph. und Kol. erst von einer die Gnosis berücksichtigenden Interpretation verständlich werden". Das ist aber ein circulus vitiosus. In diesem außerordentlich aufschlußreichen Satz wird die Schwierigkeit der Methode des Verf. offenbar. Es wird unter Außerachtlassung der historischen Verhältnisse allein nach den sachlichen Zusammenhängen gefragt und die notwendige historische Beziehung postuliert. So wird alles auf eine Ebene gestellt, die nt. Schriften werden ganz nahe an das gnostische Schrifttum herangerückt, gnostisch gedeutet und selbst für ein Erzeugnis gnostischer Spekulation erklärt. Damit kommt der Verf. ganz nahe an die Methode Reitzensteins heran, die doch erheblichen Bedenken unterliegen muß. Denn man kann Aussagen, Begriffe und Vorstellungen, die nachweislich einer späteren Zeit angehören, um des „systematischen Zusammenhanges" willen nicht so einfach vordatieren. Daß in der Grundanschauung des Verf.s trotz allem ein Wahrheitsmoment enthalten ist, werden wir am Schluß der Besprechung hervorzuheben haben.

Der Abschnitt über den Christusleib in den „echten Paulinen" bringt eine interessante Auseinandersetzung mit Schlier, die dadurch von Bedeutung ist, daß die Übertreibungen, die Schlier ausgesprochen hat, zurückgewiesen werden. Schlier hat in seinem Buch: „Christus und die Kirche im Epheserbrief" für die „echten Paulinen" gnostische Beeinflussung abgelehnt. K. hebt nun einmal hervor, daß auch die „echten Paulinen" gnostische Elemente enthalten, daß sich vor allem in der Christologie des Paulus gnostischer Einfluß zeigt. Er erkennt zum

anderen an, daß der aus dem „griechisch-stoischen Erbe" stammende „Organismusgedanke" bei Paulus sowohl Röm. 12, 4 als auch 1. Kor. 12, 14—21, also im paulinischen Kirchengedanken, eine nicht unerhebliche Rolle spielt. Ich halte die Auseinandersetzung des Verf.s mit Schlier für sehr beachtenswert, weil hierdurch mit gewichtigen Gründen den Überspitzungen der Schlierschen Position ein Ende gemacht wird. Nur glaube ich, daß man die Aufstellungen des Verf.s noch ein Stück weiter führen müßte. Wenn man zugibt, daß die „echten Paulinen" gnostischen Einfluß zeigen, so ist m. E. der Weg nicht weit und schwer, auch die „Deuteropaulinen" als echte Paulusbriefe anzusprechen. Der Unterschied zu den „echten" Briefen ist dann doch nur der, daß Paulus in späterer Zeit und durch die besonderen Verhältnisse in Kolossae und „Ephesus" veranlaßt, stärker als früher von gnostischen Vorstellungen zur Darlegung seiner Christusbotschaft Gebrauch machte. Natürlich kommt der Verf. nicht zu solchen Konsequenzen; aber ich meine, so abwegig wäre auch von seinen Grundvoraussetzungen aus ein solcher Weg nicht. Ich glaube, daß bei richtiger Einschätzung des „gnostischen" Einflusses auf Paulus die These, daß auch Kol. und Eph. von Paulus stammten, nicht so absurd ist, wie sie auch heute noch einigen Forschern erscheint.

Starke Bedenken habe ich gegen die Exegese von 1. Kor. 13 — das Kapitel sei nur vom Agape-Aion aus verständlich — und gegen die Erklärung von 1. Kor. 10 und 11 — die Beziehung des Herrenmahls auf den Agape-Aion. Hier ist nun wirklich etwas in den Text hineingetragen, was m. E. bei unvoreingenommener Interpretation nicht herausgelesen werden kann.

Das letzte Stück des Buches behandelt kurz zusammenfassend „Das Verständnis vom Christusleib bei Paulus". In diesem Stück sagt der Verf. viel Richtiges, ich vermag aber nicht zu sehen, daß bei Paulus im Schöpfungsgedanken Welt und Kirche „identifiziert" werden. Die Sätze, mit denen das Buch ausklingt, scheinen mir nicht wirklich paulinisches Gedankengut zu enthalten. Aus ihnen spricht modern theologisches Denken, das mit paulinischem Gedankengut in einer faszinierenden, aber m. E. nicht richtigen Weise verbunden wird.

Überschaut man das ganze Buch, so sind Fleiß, gründliche Kenntnis religionsgeschichtlicher Sachverhalte, Kraft systematischer Gestaltung, feinsinnige Formulierungen, feingeschliffener Stil des Verf.s sehr anzuerkennen. Es ist für die Forschung auch wichtig, daß der Verf. ein so schwieriges Gebiet wie das ihm vorliegende mit so viel Eifer und Geschick in den Vordergrund der wissenschaftlichen Beachtung gestellt hat. Aber es lassen sich doch, wie schon aus der bisherigen Besprechung deutlich geworden ist, methodische und sachliche Bedenken nicht unterdrücken. Ich halte es für berechtigt und gegeben, daß man bei Paulus von einem gewissen „gnostischen" Hintergrund spricht. Manche seiner Anschauungen und Formulierungen deuten zweifellos darauf hin. Das ist ja, besonders wenn man Kol. und Eph. für paulinisch hält, deutlich genug. Der Verf. hat aber, wie ich glaube, das, was als Hintergrund zu beurteilen und zu bewerten ist, so in den Vordergrund gerückt, daß dadurch der wahre Sachverhalt zum mindesten verschoben worden ist. Die theologische Eigenart der beiden Briefe wird verdeckt, ihr christliches sachliches Anliegen kommt nicht mehr so zur Geltung, wie es notwendig ist. Es handelt sich in den beiden Briefen im entscheidenden Sinn nicht um einen gnostischen, sondern um einen genuin christlichen, wie ich glaube, um einen paulinischen Sachverhalt, der den Gemeinden in z. T. gnostischen Vorstellungen und Begriffen dargeboten worden ist, wie Paulus sich ja

sonst auch in ganz ähnlicher Weise der Ausdrücke und Vorstellungen der Mysterien bediente, um die christliche Botschaft darzulegen. So scheint es mir bei dem zu liegen, was man den gnostischen Hintergrund der paulinischen Christusanschauung nennen kann. Von solcher Erkenntnis und Einstellung aus sind die Paulusbriefe, sind insonderheit Kol. und Eph. zu interpretieren. So sehr man also dem Verf. für die Sammlung und Darlegung des Materials dankbar sein muß, so sehr wird man sich aus einer anderen Grundhaltung heraus in der Bewertung und Auswertung des Materials von ihm unterscheiden. Darum würde ich zusammenfassend sagen: durch das Verfahren des Verf.s, bei dem der gnostische Hintergrund überbetont wird, werden die beiden Briefe (Kol. und Eph.) nun auch als Ganzes nicht mehr richtig gesehen und beurteilt. Dazu kommt, daß vielfach die Exegese nach der Mythosidee gestaltet worden ist. Endlich müssen sich Bedenken gegen die von dem Verf. angewandten Methoden religionsgeschichtlicher Vergleichung richten, die auch der Sache nicht voll gerecht werden.

Eine Sonderfrage schneidet der Verf. in einer Anmerkung auf S. 168 an. Der Verf. rechnet, wenn er auf die in den „Deuteropaulinen" „sich spiegelnde Mythologie" blickt, damit, daß die „Deuteropaulinen" ein „vorpaulinisches Datum" bilden. Das ist nun eine sehr problematische Sache, für die der Verf. eigentlich kein Argument beibringt. Sollte er sich aber ernsthaft zu dieser These bekennen, so würden m. E. die Voraussetzungen seines Buches noch problematischer werden, als sie es jetzt schon sind.

Dem Dank für die reichen und wertvollen Anregungen, die das Buch gibt, und für die große und ernsthafte Arbeit, die in ihm steckt, stehen die Bedenken gegenüber, die sich gegen die Überbetonung einer richtigen Einsicht wenden und gegen die dadurch notwendigerweise in eine abwegige Richtung gelenkte Gesamtschau.

Berlin. *Johannes Schneider.*

Friedrich Wagner, Der Sittlichkeitsbegriff in der Hl. Schrift und in der altchristlichen Ethik. (= Münsterische Beiträge z. Theologie, herausgegeben von Diekamp u. Stapper, Heft 19.) Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1931, VIII, 280 S. gr. 8°. RM. 14.40.

W. zeigt eine gründliche Belesenheit in der altchristlichen Literatur. In einem 1. Teil behandelt er die Sittlichkeit in der Hl. Schrift, also im A. T., bei Jesus, Paulus und in den Jakobus, Petrus und Johannes zugeschriebenen Briefen. Im 2. Teil macht er zunächst die Ethik der orientalischen Kirche an der Didache, den Apologeten, Klemens Alexandrinus, Origenes und den späteren orientalischen Kirchenlehrern anschaulich, um dann die abendländischen Kirchenlehrer Irenaeus, Tertullian, Laktantius, Ambrosius, Augustin nach ihrem ethischen Gedanken abzuhören.

Eine Darstellung der altchristlichen Ethik muß ihren Orientierungspunkt am Inhalt der Botschaft Jesu haben; sie wird zu zeigen haben, wie Jesu Ethos abgewandelt worden ist, unter welchen Gesichtspunkten und unter welcher Verschiebung der Motive die ganze Grundhaltung sich im Laufe der Jahrhunderte gewandelt hat. Da muß ich nun gleich bei der Behandlung der „Lehre Jesu", wie W. schreibt, schwerstwiegende Bedenken anmelden. Bei Jesus geht es nicht um Einzelgebote, sondern die einzelnen Worte sind nur die Konkretisierung einer innersten Haltung in einer bestimmten Situation. Für ganz unmöglich halte ich es weiter, die „Ethik" Jesu losgelöst von seiner Predigt vom Reich

Gottes verstehen zu wollen; daher sieht Verf. weder die Geschlossenheit, noch die Dynamik des Ethos, sondern findet nur eine mit den vollkommensten Naturgesetzen übereinstimmende Sittenlehre, die die Zustimmung jedes Gutwilligen „erzwingen will". Alles, was Irrationalität, Radikalismus, Reich-Gottes-Dynamik darstellt, hört er nicht heraus und will höchstens einige „schwerer zu erkennende Gebote des Naturgesetzes" bei Jesus finden. So sind auch die Spannungen zur Kultur nicht beachtet. Und wo sich „asketische" Worte finden, sind es keine „Ratschläge zu einem asketischen Leben", sondern da fordert Jesus in gewissen Situationen für bestimmte einzelne radikalen Gehorsam, woraus man aber keine Lehrsätze, auch nicht für gesonderte Kreise, machen darf. Daß ein „der Kontemplation ergebenes Leben" in Harmonie mit der Ethik Jesu steht, behauptet W., ohne es beweisen zu können.

Von dem hier abgelehnten Verständnis Jesu aus sieht W. natürlich viel mehr die Einheit der späteren altchristlichen Ethik mit Jesus, als es für ein historisches und nicht dogmatisches Verständnis möglich ist. Das hier im einzelnen aufzuzeigen, würde zu weit führen. Dabei soll nicht verkannt werden, daß sich in den späteren Abschnitten oft viel richtige Erkenntnis über platonische und stoische Einflüsse in der altchristlichen Ethik, z. B. bei Klemens v. Alexandrien, Origenes, Augustin findet. Überhaupt ist hier das Verständnis der Kirchenlehrer weithin gründlich und richtig dargeboten; nur ist der Abstand zu Jesus so gut wie ganz übersehen. Auffallend ist ferner, wie wenig in der späteren Entwicklung der hellenistische Dualismus und Spiritualismus in seinem Einfluß auf die altchristliche Ethik beachtet ist. Und wenn das urchristliche ἀγαπᾶν eine Lebensaktivität ist, die mit dem Beherrschtsein von der Gewalt des Reiches Gottes her gegeben ist, so ist die spätere Liebe zu Gott, die W. allenthalben als Grundlage der Ethik herausstellt, ein ganz andrer Ausgangspunkt ethischen Handelns, sie ist Sehnsucht, die Gestilltwerden finden oder Belohnung usw. erlangen will, die am Menschen und seinem Schicksal orientiert ist und so in hellenistische Erlösungssehnsucht mit den ihr eigenen ethischen Motiven leicht und oft genug einbiegt; das läßt Verf. ganz unbeachtet.

Breslau. *Herbert Preisker.*

Hal Koch, Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, hrsg. von Emanuel Hirsch und Hans Lietzmann, Band 22.) Berlin und Leipzig, de Gruyter & Co. 1932. 344 S.

Das dreibändige Origenes-Werk E. de Fayes ist im allgemeinen sehr zurückhaltend von der gelehrten Welt aufgenommen worden. Am ungünstigsten sprach sich der bedeutende französische Patristiker d'Alès darüber aus (Rech. de scienc. relig. 1930, S. 224 ff.); aber auch A. v. Harnack (D. L. Z. 1924, S. 2101 f.), G. Krüger (Theol. Bl. 1924, Sp. 256; Harv. Theol. Rev., 1933, S. 251) und H. von Soden (Th. L. Z. 1925, Sp. 202 f. und 1932, Sp. 570 ff.) waren übereinstimmend der Ansicht, daß diese Monographie in keiner Weise als eine beachtliche Förderung der Forschung zu betrachten sei, während G. Bardy so starke Einschränkungen machte, daß von einem Lobe nur einige Höflichkeitsformeln übrigblieben (Rev. d'hist. eccl. 1929, S. 278 ff., bes. S. 282). Gleichwohl ist Hal Koch der Meinung, daß de Fayes Arbeit „eine ganz neue Epoche in der Geschichte der Origenesforschung bezeichnet" (S. 326) und bringt ihr „große Bewunderung" (S. 329) entgegen.

So wundert es niemanden, daß H. K. völlig vom Origenesbild de Fayes abhängig ist. Bei Origenes wird „Klarheit und Kraft seines Denkens" (S. 15) einseitig hervorgehoben, und sein Anschluß an die griechische Philosophie mit großer Ausschließlichkeit betont. Sein Gottesbegriff sei griechisch (S. 16, 133), stamme von Plato (S. 20); desgleichen sei die Logosvorstellung griechisch (S. 62), die Inkarnation spiele keine Rolle (S. 64), Jesus sei ein „merkwürdig unwirkliches Wesen" (S. 68), sein Leiden nur von nebensächlicher Bedeutung, da Ausdrücke wie Kreuz, Versöhnung usw. nur „Anpassung an neutestamentliche und kirchliche Terminologie sind" (S. 76). Sünde soll nur etwas Nichtseiendes sein (S. 109), der Teufel eine Akkommodation an kirchlichen Sprachgebrauch (S. 104), da er „konsequent gedacht" (S. 70) keinen Platz im System habe. Gnade sei gleichbedeutend mit „göttlicher Pädagogie" (S. 333), Strafe habe allein einen erzieherischen, nicht vindikativen Zweck (S. 139 u. ö.), Erlösung bestehe in der Erkenntnis der intelligiblen Welt (S. 79) und in der Kirche habe man eine Art Philosophenschule zu sehen (S. 79, 88). Wir kennen diese Klänge aus de Fayes Werk zur Genüge.

Verf. bemüht sich nun, die „tiefste Schicht" (S. 305) im Denken des Origenes zu ermitteln, die „von fundamentaler Bedeutung ist" (S. 10) und „die Grundlage des ganzen Systems bildet" (S. 10), die „das Zentrale des Christentums ist" (S. 159). Diesem Nachweis dient Teil I (S. 13 bis 162), wo in unglaublich breiten Ausführungen (Verf. sagt selbst: „Man möchte vielleicht einwenden, daß dieser Nachweis zu weitläufig geworden ist und in vielen Punkten eigentlich nur Selbstverständliches ergeben hat", S. 159 f.) gezeigt wird, „daß der Gedanke an die Erziehung der freien Vernunftwesen durch die Vorsehung ... das Zentrale des Christentums ist" (S. 159). Dies liest man übrigens alles schon bei Mosheim (Commentarii, S. 612, 660), nur nicht in dieser törichten Zuspitzung. Dieser „pädagogische Gedanke" zeuge für die „Originalität" (S. 145) des Origenes, und diese „eigentümliche Vorsehungslehre" sei „sonst nirgends vertreten" (S. 296, cf. S. 161). Niemand wird leugnen, daß bei Origenes Pronoia und Paideusis eine gewisse Rolle spielen, aber jeder Patristiker weiß, daß sie dem Origenes durchaus nicht eigentümlich sind. Man ziehe nur Irenaeus adversus haereses III, 23, 6; IV, 11, 14, 38 u. 39, 1 zum Vergleich heran und lese von Clemens Alex. etwa Pädag. I, 8; 11; Prot. cap. 9 (cf. J. Munck, Untersuchungen über Clemens v. Alexandria, 1933 S. 226, A. 2)!

Bei der Übereinstimmung mit Clemens beantwortet sich auch die Frage nach der Quelle, aus der Origenes seine Gedanken geschöpft hat, von selbst. Er wird sie von seinem Lehrer gehört haben, sie werden ihm in christlichen, jüdischen (Philo) und griechischen Schriften ähnlich entgegengetreten sein. Verf. will dagegen in Teil II (S. 163—304) zeigen, daß ausgerechnet mittelplatonisches Gedankengut dem Origenes diese Anschauungen übermittelt haben muß, daß man die Dinge nur verstehe, wenn man eine literarische Abhängigkeit des Origenes von Atticus annehme (S. 274) und zum mindesten eine sehr enge Berührung mit Albinos (S. 268). Ein Urteil über diesen Teil, der die Entwicklung der griechischen Philosophie von Plato bis Hierokles skizzenhaft behandelt und dabei dem Origenes seinen Platz anweist, kann nur der Fachmann abgeben. Ich stehe den Ausführungen sehr skeptisch gegenüber, zumal Verf. erklärt, daß er Plato zu wenig kenne (S. 182), mit dem Neuplatonismus nicht vertraut sei (S. 291) und sich in seiner Darstellung Plutarchs völlig de Faye anschließe (S. 236). Die Art, wie philosophische Anschauungen mit

denen des Origenes verglichen werden, scheint mir sehr oberflächlich zu sein, da Verf. meist am Terminologischen haften bleibt — G. Bardys Kritik an de Fayes II. Band hat auch hier volle Gültigkeit —, und die Ausführungen über Hierokles (S. 291—301) muten mich geradezu phantastisch an. Das Resultat ist jedenfalls, daß „das Zentralste in der ganzen Begriffswelt" des Origenes „der Philosophie entstammt" (S. 167), daß Origenes einem Epiktet näher stehe als einem Märtyrer (S. 321), was wieder genau mit de Faye übereinstimmt.

Wie bei de Faye, so ist auch bei Hal Koch Teil III (Origenes und das Christentum, S. 305—321) kurz und dürftig ausgefallen (nur „Streiflichter", S. 319). Origenes, der Bekenner, Lehrer und Prediger, der Tag und Nacht die Schrift las und auslegte, soll lediglich deshalb Christ gewesen sein, weil er von der „größeren Leistungsfähigkeit des Christentums" überzeugt gewesen sei (S. 318), weil er gesehen habe, daß der Glaube etwas nützen könne (S. 318); daher sei „in der Tiefe der Persönlichkeit" eine „Verschmelzung" geschehen (S. 317 f.)!

Verf. schließt sein Werk wie de Faye mit „Bibliographischen Noten" (S. 322—342), wo er de Fayes Arbeit in den Himmel erhebt, um sich dann eingehend mit meiner Origenes-Darstellung auseinanderzusetzen, die er natürlich bei seiner grundsätzlich anderen Einstellung als Rückschritt ablehnt. Auf einiges Prinzipielle möchte ich hier wenigstens hinweisen. Verf. gibt selbst zu, daß mein Origenes-Bild an sich berechtigt sei, wenn man den ganzen Origenes verwertet (S. 330 A. 1; 340). Wenn er mir aber vorwirft, daß ich „wesentlich" (S. 331, 342) meine Darstellung auf den Übersetzungen aufbaue und daß ich „prinzipiell" von den Hauptwerken absehe, so muß ich mich gegen diese Entstellung meiner Methode verwahren. Kann doch einer meiner gerechten Kritiker geradezu sagen: „si l'auteur témoigne d'une certaine réserve vis-à-vis des traductions latines, il est loin de les rejeter en bloc" (Rev. d'hist. eccl. 1932, S. 628). Allerdings bin ich der Ansicht, daß man zur Feststellung der origenistischen Frömmigkeit mehr Aufschlüsse in den Predigten findet als in einem dogmatischen oder apologetischen Werk. Nun verwertet ja auch Verf. in Abweichung von de Faye die Übersetzungen und rechtfertigt das mit Gründen, die den meinigen gleichen (S. 323 f.), geht dabei aber methodisch so vor, daß er an Hand der griechischen Texte seine Arbeit entworfen hat, um nachträglich nach Parallelen in den lateinischen Texten zu suchen (S. 323). Hätte er dagegen die Welt der Predigten unbefangen auf sich wirken lassen, so hätte er die ganz andere Haltung des frommen Christen gespürt, dessen Herz spricht, und sie unterschieden von der Freude am Spekulieren und dem Sophismus der Apologetik, die Origenes auch besessen hat. Man kann auch nicht einfach sagen, daß die Predigten für simpliciores bestimmt gewesen seien (S. 331), daß Übersetzer sie gefälscht hätten. Hier ist vielmehr das eigentlich Christliche bei Origenes zu finden, und diese Frömmigkeit ist eine einheitliche Größe; wie sollten verschiedene Übersetzer dieses einheitliche Gebilde zustande gebracht haben? Verwertet man den ganzen Origenes, so wird man in ihm nicht einen Schüler Epiktets sehen können, dann wird man vielmehr Adam recht geben, der den Ertrag meines Buches feinsinnig dahin formulierte: „Seine Frömmigkeit ist gelebtes, gebetetes Dogma" (Th. Q. S. 1932, S. 418).

Auf die Kritik meines Versuches, das mystische Gnadenleben bei Origenes zu erfühlen, soll hier nicht eingegangen werden. Mir ge-

nügt es, daß Viller S. J., einer der besten Kenner der altchristlichen Mystik und Mitherausgeber des Dictionnaire de Spiritualité, mir im Prinzip zustimmt (Rev. d'ascét. et de myst. 1933, S. 96 ff.) und daß er sich hierbei mit F. Heiler berührt (Hochkirche 1933, S. 150 f.; cf. auch G. Bardy in Rev. Apol. 1933, S. 459 f. und seinen Aufsatz: „La spiritualité d'Origène" [„La vie spirituelle . . .", 1932, S. 80 ff.], der sich mit meiner Auffassung methodisch und inhaltlich eng berührt).

Es darf endlich nicht verschwiegen werden, daß die Übersetzung aus dem Dänischen nur eine höchst mangelhafte ist. Ich will gar nicht den ungewöhnlich schlechten Stil (Proben z. B. auf S. 28, 43, 54, 63, 89, 148, 151, 166, 217 usw.) mit seinen häufig unmöglichen Bildern (S. 20, 145, 196) tadeln, aber entsetzt war ich, daß ich mehr als 30 (!) grobe grammatische Fehler (beim Deklinieren, Konjugieren und Gebrauchen von Präpositionen mit falschem Kasus) entdecken mußte (oft 3 auf einer Seite; S. 33, 39, 43, 60, **128**, 131, 147, **150**, 186, 202, 203, 205, **218**, **227**, 236, 241, 261, 268, 274, **277**, 310, 312, **316**, 319, 322, 339), und daneben ein Verwenden falscher Präpositionen (S. 30, 145, 162, 323 A. 2), falscher Worte (S. 52, 66, 78, 88, 123 A. 2, 144, 238, 254, 323, 327) und eine grobe Nachlässigkeit beim Abdruck griechischer Worte, wobei oft einfachste Sprachgesetze ignoriert werden (S. 137, 144, 241, **246**, 248 f., 253 f., 257, 261, **264**, 271, **275**, 340 f.).

Halle a. S. *Walther Völker.*

Erich Klostermann, Nachlese. Zur Überlieferung der Matthäuserklärung des Origenes [TuU 47, 2]. (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Band 47, 4) Leipzig 1932, III, 11 S. 8°.

Klostermann gibt in diesem Heft einige bemerkenswerte Nachträge zu seinen Prolegomena der im Druck befindlichen Ausgabe der Matthäuserklärung des Origenes.

Es handelt sich um folgendes: 1. Die Universitätsbibliothek zu Bologna hat einen Papyrus erworben, von dessen Inhalt Kl. einige Proben mitteilt. Daß in ihm Origenestexte vorliegen, scheint mir auf Grund der abgedruckten Zeilen sicher zu sein. Es ist daher eine baldige Publikation des ganzen Papyrus dringend zu wünschen. 2. In der von Matthäi gedruckten Gestalt des Markuskommentars des Viktor von Antiochien finden sich eine beachtliche Anzahl von Exzerpten aus der Matthäuserklärung des Origenes, großenteils ohne Nennung des Origenes. 3. Die in der Matthäuserklärung des Makarios Chrysokephalos (Cod. Barocc. 156 S. XVI) enthaltenen Origeneszitate sind mit ganz wenigen Ausnahmen bereits in Rauers Sammlung der Origenesfragmente zur Lukasauslegung gedruckt (!). 4. Kl. gibt einen Nachtrag über den Smaragdus von St. Mihiel. 5. Zacharias Chrysopolitanus (12. Jahrhundert) hat die in Homilien geteilte lateinische Übersetzung des Matthäuskommentars des Origenes in die von ihm erwähnten Matthäushomilien miteinbegriffen.

Berlin. *H.-G. Opitz.*

Erich Caspar, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Zweiter Band: Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1933. XIV u. 826 S. Gr. 8°.

Drei Jahre nach dem 633 Seiten zählenden 1. Bande der Casparschen Geschichte des Papsttums, den ich in dieser Ztschr. 1931, S. 228 f. kurz

angezeigt und in den Götting. Gel. Anzeigen 1932, S. 1—21 in längeren Ausführungen gewürdigt habe, erscheint der um rund 200 Seiten stärkere 2. Band. Er behandelt die Zeit nach dem Tode Leos I. (461) bis zum Tode des Papstes Zacharias (752), also einen Zeitraum von rund 300 Jahren. Wie dem 1. Bande, so hat C. auch diesem mehrere längere Abhandlungen und Untersuchungen (auch in dieser Ztschr.) vorausgeschickt, die seine eingehende Beschäftigung mit den Quellen bekunden, und außerdem setzt er sich wieder in Anmerkungen am Schlusse des Bandes mit den Quellen und ihrem Verständnis in der bisherigen Forschung auseinander. Staunenswert, wie beim 1. Band und sogar noch mehr, ist wiederum die volle Beherrschung des großen Quellenstoffes und der außerordentlich umfangreichen Literatur, eine Beherrschung, die auch in nebenbei hereinspielenden rechts-, wirtschafts-, kunst- und liturgiegeschichtlichen Fragen zutage tritt. Ebenso hält sich Sprache und Darstellung auf der Höhe des 1. Bandes: sie ist frisch, klar und anschaulich; Rückblicke und Ausblicke, Anspielungen, Vergleiche und Bilder geben ihr Farbe und Leben. Wo die Geschichte zum Drama oder zur Tragödie wird, wie bei den Päpsten Symmachus (S. 87 ff.), Johannes I. (S. 183 ff.), Vigilius (S. 245 ff.), Martin I. (S. 564 ff.), Honorius I. und seiner Verdammung auf dem Konzil von Konstantinopel (S. 597 ff.), da greift auch die Schilderung zu dramatischen Spannungen und Lösungen. Aber auch sonst verraten prachtvolle, da und dort an Gregorovius erinnernde, Sätze eine künstlerische Ader. C.s Maßstab ist nicht irgendeine vorgefaßte Meinung, nicht eine aus eigener Weltanschauung fließende Vorliebe oder Abneigung, sondern der Papstgedanke selber: darnach beurteilt er die einzelnen Pontifikate und ganze Zeitabschnitte, ob in ihnen dieser Gedanke gefördert und in die Tat umgesetzt, eine schon erreichte Linie gehalten und ausgebaut, oder ob sie, sei es aus persönlicher Unzulänglichkeit und Schwäche, sei es durch die Zeitumstände und die Übermacht der Gegenkräfte, wieder verlassen wurde. Unter diesem Gesichtspunkt zeigt die in diesem Bande behandelte Zeit trotz so bedeutender Papstgestalten wie Gelasius I., Hormisda, Gregor I. d. Gr. im allgemeinen einen Abstieg des Papsttums von der unter Leo I. erklommenen Höhe, weil es als „Patriarchat des Westens" in die von Justinian I. ausgebaute Reichskirche eingeordnet wurde und sich dieser Einordnung mehr oder weniger fügen mußte. Seine Beziehungen zum Kaisertum und zur Ostkirche erhalten damit vielfach eine andere Beleuchtung, als man sie sonst zu finden gewohnt ist. Erst seit Gregor II. beginnt das Papsttum, von einer national-italischen Bewegung getragen, sich aus seiner Fessel zu befreien, um dann im Blick auf die Germanenwelt einen neuen Weg einzuschlagen. Dafür aber zog Kaiser Leo III. „einen Trennungsstrich, der die griechische Welt durch Eindämmung des Seuchenherdes vor Ansteckung schützen sollte" (S. 667).

Gegliedert ist der Band in acht Kapitel. Das erste behandelt das Schisma des Acacius (484) und gipfelt im Pontifikat Gelasius' I., der nach den schwachen Päpsten Hilarius und Simplicius und dem entschiedeneren Felix III., dem „ersten stadt-römisch-aristokratischen Papst", der Lehre von der Jurisdiktionsgewalt des Papstes und dem Verhältnis der „Zwei Gewalten", der Kirche und des Staates, erstmals bedeutsamen, in die Zukunft wirkenden Ausdruck gab. Aber „Theorie und Wirklichkeit klaffen noch weit auseinander" (S. 73). In den Anmerkungen, S. 750 f., spricht C. mit Recht die Vermutung aus, daß schon die unter Felix III. ausgegangenen Briefe samt und sonders aus der Feder des Gelasius stammen. Ich glaube nachweisen zu können, daß dies nicht bloß bei Felix III., sondern schon bei Simplicius zutrifft, so un-

wahrscheinlich dies angesichts der schwächlichen Haltung dieses Papstes klingen mag. Das zweite Kapitel zeigt uns das Papsttum unter Theodorich d. Gr. und die Beendigung des acacianischen Schismas und umschließt die Regierungen der Päpste Anastasius II., Symmachus, Hormisda und Johannes I. In der Beurteilung des Pontifikates des Hormisda — merkwürdigerweise wird nichts vom persischen Namen dieses Papstes gesagt — weicht C. mit guter Begründung von der gewöhnlichen Überschätzung ab, die nur auf die vom Kaiser erzwungene Anerkennung des päpstlichen „Lehrprimats" durch die Ostkirche blickt und dabei übersieht, „wie klein das triumphierende Papsttum des Friedensjahres 519 bereits gegenüber dem wahren Sieger im Schisma, dem starken Kaisertum, das mit Justin I. und Justinian I. emporkam, geworden war" (S. 166). Von einem „Jurisdiktionsprimat" Roms wollte man in Konstantinopel nichts wissen. Mit Johannes I., der allerdings im Auftrage Theodorichs fuhr, beginnen dann jene Reisen der Päpste nach der östlichen Hauptstadt, die bei allen äußeren Ehrungen nicht geeignet waren, das Ansehen des Papsttums zu wahren. Im dritten Kapitel wird das Papsttum im Zeitalter Justinians und seine Eingliederung in die Reichskirche als „Patriarchat des Westens" geschildert mit dem fünften allgemeinen Konzil von Konstantinopel (553) und den wechselvollen Schicksalen des Papstes Vigilius im Dreikapitelstreit als Hauptereignissen. Das vierte und das fünfte Kapitel sind Gregor I. d. Gr. gewidmet. Jenes zeichnet die „Zeitenwende", nämlich die geistige und wirtschaftliche Umwandlung Italiens im 6. Jahrhundert, und hierauf die Persönlichkeit und vorpäpstliche Wirksamkeit Gregors, sowie seine Tätigkeit als Schriftsteller und ihre Bedeutung in der geistesgeschichtlichen Entwicklung. Dieses behandelt seine Regierung, und zwar nicht, wie es gewöhnlich geschieht, unter dem örtlichen Gesichtspunkt „Osten und Westen", sondern unter dem politischen „Reichsgebiet und Germanenwelt". Aus beiden Kapiteln spricht eine unverkennbare Liebe zu diesem „größten christlichen Charakter unter allen Päpsten" (S. 514), die den Geschichtsschreiber aber keineswegs zur Überschätzung verleitet. Im Gegenteil betont er, daß auch seine Regierung trotz all der neuen und eigenen Züge seiner religiösen Persönlichkeit eben doch unter den Hemmungen der byzantinischen Reichskirche stand (S. 423), und manchmal klingt es wie leiser, feiner Spott über die Wendungen, womit Gregor diesen Hemmungen begegnete (S. 431, 439 f.). Das sechste Kapitel schildert Papsttum, Kaisertum und Reichskirche im 7. Jahrhundert: die nächsten Nachfolger Gregors I., den Beginn des monotheletischen Streites, Martin I. und die Lateransynode von 649, das 6. allgemeine Reichskonzil von Konstantinopel 680/81 mit der Verurteilung des Honorius. Bei Martin I. sagt C. (S. 573) mit Recht: „Sein Prozeß war kein Verfahren um des Glaubens willen, sondern ging um Hochverrat, und daß eine Berechtigung dazu, nicht bloß ein Vorwand dafür vorlag, läßt sich nicht bestreiten." Honorius aber „ließ sich von Sergius bis in die letzten und gefährlichsten Winkel seiner Deduktionen locken" (S. 533). Im siebten Kapitel sehen wir das Papsttum vom Frieden von 681 bis zu den Anfängen der Bilderstreitigkeiten und seine Ausschaltung aus der östlichen Reichskirche: es ist die Zeit der Überfremdung des römischen Stuhles mit Griechen, wodurch das Diakonenkolleg, das von jeher „das bodenständig-bürgerliche, bildungsfremde, aber mit einem sicheren nationalrömischen Instinkt begabte Element repräsentierte", aus der Macht gedrängt war (S. 624). Beim Beginn der Bilderstreitigkeiten vermisse ich einen, wenigstens kurzen, Rückblick auf die Bilderfrage in der ältesten Kirche. Das achte Kapitel endlich

behandelt Papsttum und Germanenwelt vom Tode Gregors d. Gr. bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts: die Beziehungen zur westgotischen Landeskirche und dem wiedereroberten Reichsgebiet in Spanien, die angelsächsische Mission in England und auf dem Festlande, die Wirksamkeit Willibrords und Wynfriths (Bonifatius), die Bedrängung des Papsttums durch die Langobarden.

Einige Ausstellungen sind schon im bisherigen beigefügt worden. Von Pfeilschifter scheint C. (S. 759) nur sein Buch über Theodorich d. Gr. und die kath. Kirche 1896, nicht auch das Werk „Theodorich d. Gr." 1910 (Weltgesch. in Charakterbildern, 2. Abt.) zu kennen. Vom Besuche Theodorichs in Rom (S. 90 ff.) berichtet auch Ferrandus in seiner vita Fulgentii 13, 27 (ML. 65, 130 C/D), da Fulgentius als Abt damals in Rom war. — Bei den „Barbaren" (S. 302, 496, 510, 693 f. A. 7) sind doch wohl die Anführungszeichen ausgefallen, vgl. S. 700. — Die Behauptung S. 345, daß dem Stil Gregors I. „die Zitate aus antiken Autoren gänzlich fehlten", wird S. 421 A. 4, 454 und 499 etwas eingeschränkt. Die Vermutung S. 421 A. 4 über den Grund der dortigen Seneca-Anführung ist übrigens nicht stichhaltig, da derartige Anführungen auch sonst im altchristlichen Schrifttum, sogar im asketischen Schrifttum, neben Bibelstellen vorkommen. — Druckfehler finden sich nur sehr wenige, die leicht zu verbessern sind.

München. *Hugo Koch.*

Karl Müller, Der heilige Patrick. Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-Histor. Klasse 1931, S. 62—116. Berlin, Weidmann. Sonderdruck. RM. 4.—.

Die vorliegende Abhandlung des Altmeisters der Kirchengeschichte, eine Nebenfrucht der Neubearbeitung seines Lebenswerkes, ist eine der besten Untersuchungen auf dem vielbeackerten Felde der Anfänge der irischen Kirche. Der Verfasser beschränkt sich zunächst bewußt auf die zeitgenössischen Quellen, d. h. die beiden Schriften von Patrick selbst, seine Confessio, die, wie dargelegt wird, nicht an irische Gegner gerichtet ist, sondern sich gegen Anfeindungen in der britischen Heimat des Irenapostels wendet, und seine Epistula gegen Coroticus; Müller schöpft beide Quellen in stärkerem Maße aus, als es bisher geschehen ist. Erst, nachdem er so festen Boden gewonnen hat, tritt er dann an die späteren, weit unsichereren Nachrichten heran, vor allem an die Aufzeichnungen von Tirechan (um 670) und Muirchu (gegen 700) und sucht mit vorsichtiger Zurückhaltung zu ermitteln, was in diesen so viel jüngeren und großenteils schon legendenhaften Quellen am ehesten als altes, brauchbares Gut anzusehen ist. Dabei hat er sich namentlich mit dem anregenden, aber vielfach verzerrten Bilde zu beschäftigen, das Zimmer gezeichnet hat, aber auch mit dem wertvollen Buche von Bury, der aus den späten Quellen weit mehr glaubwürdige Angaben herausschälen zu können glaubte und daher mitunter eine unsichere Vermutung an die andere reihen mußte (vgl. jetzt auch J. L. G. Meissner, The British tradition of S. Patrick's life, Proceedings of the R. Irish Academy, Vol. XL, Sect. C, Nr. 8, S. 356—384). Müller übt demgegenüber viel größere Bescheidung; vielleicht ist er in bewußter Beschränkung hie und da zu vorsichtig, wenn er z. B. auch die beiden ersten der sogenannten Dicta Patricii, nicht nur das dritte als unbrauchbar ablehnt (allerdings ist auch die Echtheit nicht sicher erweisbar), und der Leser wird immer wieder darauf hingewiesen, wo der Verfasser den

Boden des Sicheren verläßt und die dürftige Überlieferung durch — wohl erwogene — Vermutungen zu ergänzen sucht.

Ich habe die Freude, hier manche Ausführungen bestätigt oder weitergeführt zu sehen, die ich vor 30 Jahren in meinem Aufsatze über Germanus von Auxerre gemacht habe (Neues Archiv XXIX, 166 ff.). In einer Frage glaube ich jedoch Bedenken äußern zu müssen. Patrick hat seine Mission, wie Müller erörtert, in Nordirland „begonnen und betrieben", der Norden ist sein Hauptarbeitsgebiet, während für Südirland wenigstens sichere Nachrichten fehlen. Dem Süden gehört dagegen nach Müllers Vermutung die Wirksamkeit von Palladius an, den Papst Caelestin nach dem Zeugnis Prospers 431 als ersten Bischof zu den Iren sandte und dessen Tätigkeit man daher, soweit man ihn und Patrick nicht für eine Person hielt (was auch der Verfasser mit Recht ablehnt), vor die Patricks setzte. Müller ist demgegenüber geneigt, trotz jenes Zeugnisses das zeitliche Verhältnis umzukehren. Muirchu läßt Patrick von „episcopum Amathorege nomine" zum Bischof geweiht werden, dessen Name auffällig an den des Bischofs Amator von Auxerre erinnert, des weniger bekannten Vorgängers des gefeierten Heiligen Germanus, der vor 429 (418?) auf Amator gefolgt ist und der zu jenem Palladius und damit zu Irland in Beziehungen gestanden hat. Hat aber Amator Patrick zum Bischof geweiht, dann kann der 431 ordinierte Palladius „strenggenommen" nicht der erste Irenbischof gewesen sein. Müller sucht dieser Schwierigkeit dadurch zu entgehen, daß er ihn nur für Südirland als ersten Bischof gelten läßt. Darf man aber das ausdrückliche Zeugnis des den Kreisen der Römischen Kirche nahestehenden und über deren Beziehungen zu Britannien und Irland anscheinend gut unterrichteten Zeitgenossen Prosper so einschränken gegenüber einer Angabe, die wohl einen guten Kern zu enthalten scheint, aber in der vorliegenden Gestalt doch ein Vierteljahrtausend jünger ist? Liegt es da nicht näher, entweder in „Amathorege" einen anderen Bischof zu sehen als Amator von Auxerre, also die Übereinstimmung im Namen für zufällig zu halten, oder noch eher bei Muirchu ein Mißverständnis anzunehmen, der etwa, wie Bury vermutet hat, eine Nachricht von Patricks Weihe zum Diakon durch Amator irrtümlich auf die spätere, nach 431 fallende Bischofsweihe bezogen hat? Freilich ist bei dem Stande der Quellen keine Sicherheit zu erreichen.

Zum Schlusse erörtert Müller die Frage nach der Entstehung der ganz Irland umfassenden Kirche von „geschlossener Eigenart", wie sie im 6. Jahrhundert uns fertig entgegentritt, und im besonderen die Frage nach dem Ursprung der hohen Bildung in den Klöstern der Insel: Patrick kann dazu nach Ausweis seiner Schriften nicht den Grund gelegt haben. Müller denkt an Gallier, die unter den Verheerungen der Völkerwanderung nach Irland geflohen seien; er nimmt damit gleich anderen die von Lucian Müller hervorgezogene Nachricht einer Leidener Handschrift des 12. Jahrhunderts auf (Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik 93, 1866, S. 389; vgl. zuletzt Kenney, The sources for the early history of Ireland I, 1929, S. 142 f.). Dies mag richtig sein; immerhin möchte ich doch den einstweilen recht unsicheren Quellenwert dieser zu Beginn von Jordanis abhängigen Überlieferung betonen, die vielleicht nur eine späte Vermutung darstellt, und möchte eher Einflüsse der britischen Kirche des 5. Jahrhunderts vermuten, von der wir leider aus der Zeit vor ihrem Zusammenbruch sehr wenig wissen; aber man ver-

gleiche z. B. noch ein Jahrhundert später die — gewiß schon beschränkte — Gelehrsamkeit von Gildas! Liegt es bei der Gemeinsamkeit der Züge, die nachweisbar seit dem 6. Jahrhundert alle keltischen Kirchen: Britanniens, der Bretagne und Irlands, verbinden, nicht näher, in der britischen Kirche des 5. Jahrhunderts, von der auch Patrick ausgegangen ist, die (unmittelbare) Hauptquelle der irischen Klosterbildung zu suchen? Zimmer, der hier Müllers Anschauungen wohl beeinflußt hat, scheint mir die Bedeutung des Verkehrs zwischen Irland und Westgallien für jene Zeit — abgesehen von der Bretagne — überhaupt zu hoch eingeschätzt zu haben. Freilich muß ich es auch hier bei dieser Frage bewenden lassen. Vielleicht gibt sie den Anlaß, daß jenes Stück der Leidener Handschrift einmal nicht vereinzelt, sondern mit der ganzen Umgebung untersucht wird, was m. W. bisher nie geschehen ist. Möge der Verfasser auch in diesen Bedenken und Fragen den Dank für seine anregenden und lichtvollen Ausführungen sehen!

In einem Anhang bespricht er aufs neue die Frage nach der Heimat des Pelagius und entscheidet sich mit gutem Grunde für Irland, indem er eine vielerörterte Stelle von Hieronymus' Jeremiaskommentar dabei einleuchtend deutet. Zu S. 79 s. jetzt R. Thurneysen, Silva Vocluti (Zeitschrift für Celtische Philologie XIX, 1933, S. 191 f.). Constantius' Vita Germani erwähnt in ihrer ursprünglichen Gestalt den angeblichen Iren Corcodomus (S. 103 Anm. 4) überhaupt nicht (s. meine Ausgabe, SS. rer. Merov. VII, 225—283); seine Revelatio ist erst in der jüngeren Vita Germani eingefügt worden (s. eb. S. 257 und Neues Archiv XXIX, 160 f.).

Bonn. *Wilhelm Levison.*

Salvianus, On the government of God. A Treatise wherein are shown by argument and by examples drawn from the abandoned society of the times the ways of God towards his creatures indited by Salvian. This fifth century polemic done into English by Eva M. Sanford. New York. Columbia University Press 1930. Geb. 18 s. 6. (Records of Civilisation.)

Das department of history der Columbia University in New York läßt in der Sammlung „Records of Civilisation, source of studies", Studien und Übersetzungen von Schriften erscheinen, die besonders als Quellen für die Kulturgeschichte gelten.

In dieser Reihe hat die Verfasserin Salvians bekannte Schrift ins Englische übertragen. Bei der Übersetzung wurde die Verfasserin von der Überzeugung geleitet, daß Salvians gubernatio einen gewissen Wert für die Gegenwart habe. Ausführliche Einleitungen, die keine neuen Erkenntnisse bieten, sind der Übersetzung vorangestellt. Vielleicht ist auf das Verzeichnis der neueren Literatur hinzuweisen. Der Text der Übertragung ist mit vielen erklärenden Noten versehen.

Berlin. *H.-G. Opitz.*

Mittelalter.

Elena Eberwein, Zur Deutung mittelalterlicher Existenz. (Nach einigen altromanischen Dichtungen.) Kölner Romanistische Arbeiten, Ludwig Röhrscheid Verlag, Bonn und Köln. 1933. 80 S. RM. 3.50.

Unter diesem Titel vereinigt Eberwein drei Arbeiten aus dem romanischen Kulturkreis: „Die altfranzösische Eulalia-Sequenz"—„Die

Aventure in den altfranzösischen Lais" — „Zur Bedeutung der erweiterten Celestinafassung". — Eberwein bemüht sich um eine neue Deutung mittelalterlicher Dichtung, um darüber hinaus ein tieferes Verstehen mittelalterlicher Existenz zu ermöglichen. Daß diese Aufgabe ein zu großes Unterfangen ist und in der Interpretation nur dreier Dichtungen nicht gelöst werden kann, sieht die Verfasserin selbst ein. Die Gesamtarbeit bleibt deshalb auch nur bruchstückhaft. Es kommt aber oft zu interessanten Einzelergebnissen, die manche ungeklärten Fragen in den behandelten Dichtungen des Mittelalters und der Renaissance ihrer Beantwortung näherbringen.

An der „Eulalia" (9. Jahrhundert) versucht Eberwein uns das Bild der mittelalterlichen Heiligen zu zeichnen. Mit diesem Versuch rückt naturgemäß das Wort, dem in der musikalischen „Sequenz" eine untergeordnete Rolle zuerteilt war, wieder mit seiner ganzen ideen- und gefühlsübermittelnden Bedeutung in den Vordergrund. Jedes Wort in der gedrängten Komposition des altfranzösischen Liedes bekommt hier seine metaphysische Gewichtigkeit und enthüllt, richtig von innen her begriffen, Gestalt und Wesen der Heiligen als eines mittelalterlichen Menschentypus, in dem Christus und die Welt, das Gute und Böse, im Kampfe zusammenprallen. Allein im heroischen „Ja" zu Gott und im absoluten „Nein" zur Welt erringt der Heilige des Mittelalters im passiven Leiden seinen Sieg über die Versuchung des Bösen. Von hier aus gesehen gewinnt der bescheidene Text der „Eulalia" eine unerhörte dramatische Spannung und reflektiert die frühchristlichen Vorstellungen vom Weltgeschehen mit erstaunlicher Intensität.

Weniger glücklich kommt das Thema der mittelalterlichen Existenz in der Abhandlung über die „Lais" heraus. Die „Lais" (XII. Jahrhundert) sind „poetische Erzählungen nach altbretonischen Liebessagen", wie Wilhelm Hertz, ihr deutscher Übersetzer, sie nennt. Sie gehören zu den schönsten Liebesdichtungen der Weltliteratur, die jeder Deutsche kennen sollte — verweben sich doch auch manche Lieder mit der ewigen Melodie der Tristansage. — Eberwein untersucht in diesem Kapitel vor allem die Idee der mittelalterlichen „aventure", die sich beachtenswerterweise gegenüber der modernen Vorstellung von „aventure" als „Abenteuer" in ihrer Andersartigkeit auszeichnet. Sie sieht in dem wunderbaren Geschehen der märchenhaften Dichtungen die Erlebniseinheit der von der Dichterin Marie de France geschaffenen Personen; die „aventure" ist das „magische Zentrum, von dem aus alles geschieht" (p. 40). Bedenken wir aber, daß auch beispielsweise in den Märchen von Tieck, Grimm oder E. Th. A. Hoffmann die schöpferisch-magische Aventure der bewegende Urgrund der handelnden Gestalten ist, so haben wir doch in den Lais auch weniger eine typisch mittelalterliche Vorstellungswelt vor uns als eine romantisch-metaphysische Denkform, die in der keltischen wie germanischen Seele wurzelt und die ebenso wie in der deutschen Romantik oder im späteren französischen Symbolismus auch in der mittelalterlichen Dichtung lebendig ist.

Auch die dritte Abhandlung über die spanische „Celestina" (um 1500) greift über das Mittelalter hinaus, diesmal in die Renaissance hinein. Auch hier ist die Verfasserin von der gleichen Tendenz beherrscht, den verborgenen, geheimnisvollen Mittelpunkt des riesigen, einundzwanzigaktigen Dramas von „Calixto und Melibea" aufzufinden. Sie zeigt, wie die Celestina — jene dämonische Kupplerin, die Calixto und Melibea zusammenführt und in ihnen die Liebesleiden-

schaft auslöst, die in ihrem Tode höchste Vollendung findet — von Akt zu Akt zur Hauptfigur des Dramas sich ausdehnt und wie sie selbst da, wo sie nicht mehr auf die Bühne tritt, die handelnden Personen durch das geheimnisvolle Nachwirken ihres dämonischen Zaubers in ihrem tragischen Schicksal bestimmt. Wir haben aber in dem spanischen Drama keine unbedingt mittelalterlichen Lebenswerte, sondern in diesem typisch spanischen Nationalwerk den echtesten Ausdruck mittelländischer Rassenseele, die weder an Mittelalter, noch Renaissance noch Moderne gebunden ist. Hier liegt für ein wirklich neues Verständnis der mißgedeuteten „Celestina" das Kernproblem. Gut aber ist der Kampf Eberweins gegen das „moralisch" wertende, aber dabei die wahren Werte völlig verkennende 19. Jahrhundert, das auch an die „Celestina" mit dem Maßstab christlich-römischer Moral herangegangen ist, und wertvoll ist die Erkenntnis, daß hinter der Schöpfung dieser Liebestragödie der kraftvolle Gestaltungswille eines ganz großen Dichters steht, der, mitgerissen von seiner schöpferischen Phantasie, das einundzwanzigaktige Drama zu einer inneren Einheit zusammenschmiedet. Als Dichter steht Fernando de Rojas schon in der Renaissance, wo der begnadete Künstler sich in seinem Bereich als creator mundi fühlen konnte.

Berlin. *Walter Mönch.*

Samuel Singer, Die religiöse Lyrik des Mittelalters. Das Nachleben der Psalmen. Neujahrsblatt der Literarischen Gesellschaft Bern (d. neuen Folge 10. Heft). Verl. Franke A.-G., Bern, 1933. 142 S. Brosch. RM. 4.40.

Die Geschichte der religiösen Dichtung des Mittelalters läßt der Verfasser beginnen mit den Psalmen, die im ganzen Mittelalter, im Christentum wie auch im Judentum, vor allem durch Gebetbücher und Gottesdienst lebendig waren, und deren sich das mittelalterliche Denken bemächtigte durch jüdische und christliche Kommentare, deren Methode verwandt ist, und die wohl sogar oft sich direkt beeinflußten. Neben dem Psalter sieht Singer auch den Ausdruck jüdischer vorchristlicher Frömmigkeit im Gottesdienst der Synagoge und im Gebet als Quelle der Gebetssprache auch der christlichen mittelalterlichen Dichtung an, besonders das Bekenntnis (Schma), das von der Liebe zu Gott redet, das 18-Bittengebet (Schemonoessre), das das Vaterkindverhältnis zwischen Gott und seinem Volk zum Ausdruck bringt, die Segenssprüche (Berachot) und endlich Gebete des Talmud und das Kaddischgebet, die mit dem Vaterunser Verwandtschaft zeigen. Als Gesänge übernimmt das Christentum aus dem A.T. neben den Psalmen noch die Cantica, denen sich die Cantica des N.T. anschließen. Auch eine Überlieferung der zugehörigen Musik glaubt der Verfasser in gewissem Grade annehmen zu können. Im folgenden wird nun ein Umriß der Geschichte der mittelalterlichen religiösen Dichtung des Morgen- und Abendlandes gegeben, die darin zugleich ihre Einheitlichkeit und den Zusammenhang mit ihrer Quelle, dem Psalter, hat, daß sie Gebet ist. Der Form wie auch dem Inhalt nach, der durch christliches Gedankengut umgestaltet ist, hat sich diese Dichtung ja bald von den Psalmen entfernt. Auch die neuhebräische Poesie ist neben der christlichen in den weiten Rahmen einbezogen, der von der ersten syrischen christlichen Dichtung bis zur Renaissance reicht, dabei ist sowohl Form wie Inhalt dieser Dichtung berücksichtigt. Das ist nur dadurch möglich ge-

macht, daß der Verfasser „von Gipfeln zu Gipfeln" schreitet, Vollständigkeit ist hier nicht angestrebt, sondern nur das Bedeutendste, Charakteristischste und Richtunggebende ausgewählt. Es bleibt auch so noch eine Fülle von Stoff, ja, man könnte wohl meinen, es hätte davon noch weniger gegeben werden, und dafür noch stärker auf die Charakterisierung der einzelnen Epochen und auf die Verbindungslinie zwischen ihnen eingegangen werden können. Aber andererseits ist der Einblick in die so mannigfaltige, reiche, lebendige Dichtung, die aus dem Glauben des Mittelalters erwuchs, das Kennenlernen von vielem noch weniger bekanntem Gut ein Gewinn, den der Leser nicht gerne missen wird. Die große Fülle von Beispielen aus der Dichtung, besonders auch der der außerdeutschen Länder, von denen der Verfasser viele in eigner Übersetzung bringt, macht die Darstellung lebendig und regt zu eigener Beschäftigung mit den Dichtern und ihren Werken an, wie auch die umfangreiche Angabe der darauf bezüglichen wissenschaftlichen Literatur. Auch für die wissenschaftliche Forscherarbeit werden Anregungen gegeben, z. B. für eine vergleichende Untersuchung der jüdischen und christlichen Kommentare des Mittelalters, die zur Charakterisierung des mittelalterlichen Menschen beitrüge, oder für die Untersuchung der Zusammenhänge zwischen den Gesängen von Nisibis, des syrischen hl. Ephrem und dem Dialog von Johannes von Saaz aus der Frührenaissance: der Ackermann aus Böhmen. Die Liebe des Verfassers zu seinem Stoff belebt die Darstellung, der es so gelingt, die Freude an diesem Reichtum auch dem Leser mitzuteilen. Diese Freude drückt sich in dem Schlußwort des Verfassers aus: „Bei dem Stoffe, den ich behandelt habe, kann ich nur eines sehen: Bewegung. Auf- und Abschwellen, Versumpfen und Neuhervorbrechen, Richtunghalten und Richtungändern, schwächeres und stärkeres Leben, aber Leben doch immer und Leben ist Freude."

Berlin. *J. v. Drigalski.*

Karl Wührer, Der deutsche Staat des Mittelalters. I. Die fränkische Zeit. Eine Auswahl der Quellen, lateinisch und deutsch, übersetzt und erläutert. Sammlung: Die Herdflamme, herausgegeben von Othmar Spann. Bd. 9. Verl. Gust. Fischer, Jena. 1932. 8°, XI und 495 S.

Der Verf. hat, einer Anregung O. Spanns folgend, es sich zur Aufgabe gestellt, den germanischen Staat und den deutschen Staat des Früh- und Hochmittelalters in seinen Grundzügen in der Weise darzustellen, daß er die für unsere Erkenntnis maßgebenden Quellenstellen, aus den Capitularien, Leges, Concilsbeschlüssen, Einzelurkunden, Geschichtsschreibern und Dichtern gesammelt, systematisch geordnet, übersetzt und mit einer erläuternden Einleitung versehen hat. Er konnte jedoch nicht mit den Quellen über den germanischen Staat beginnen, seine Quellen umfassen die merowingische und karolingische Zeit bis 843. Für die systematische Ordnung wurden folgende Gruppen aufgestellt: Das fränkische Königtum, der Anteil der Volksgliederungen an der Regierung, die Zentralverwaltung, die Provinzialverwaltung, die ständische Gliederung, die Pflichten und Leistungen der Volksgruppen, die Anfänge des Lehenstaates. Alle diese Gruppen sind wieder in mehrere Paragraphen geteilt. W. sagt selbst, daß er selbstverständlich nicht alle Quellenbelege bringen konnte, es muß aber zugegeben werden, daß die Auswahl im all-

gemeinen recht wohlüberlegt ist. Die Übersetzung ist durchwegs sorgfältig, die Einleitungen bei knapper Kürze gut und eindringlich. Man wird die Sammlung gern und mit Gewinn für eigenes Studium zur Vertiefung der Auffassung und für den akademischen Unterricht benützen.

Dem Verf. schwebt eine ganzheitliche Auffassung und Darstellung der deutschen Verfassungsgeschichte vor. Wir begrüßen das sehr, müssen aber bemerken, daß wir eine wissenschaftlich genügende deutsche Verfassungsgeschichte, die diesen Bedürfnissen voll Rechnung trüge, derzeit noch nicht besitzen. Der Verf. muß sich daher doch noch im wesentlichen an die bisherige Auffassung halten, die gewiß niemals ausgeschaltet werden soll. Wohl aber muß der allerdings schwierige und nicht ungefährliche Versuch gemacht werden, sie in dem obigen Sinn auszugestalten.

Gewisse Bedenken habe ich wegen der zeitlichen Einteilung, hier muß die germanische Zeit bald nachgeholt werden. Sehr verdienstlich wäre die Heranziehung nordischer Quellen, die für unsere Verfassungsgeschichte noch keineswegs genügend berücksichtigt werden und bei denen der normale Jurist und Historiker für den Hinweis und eine Übersetzung besonders dankbar sein wird. Ungenügend und unklar ist das für die Erkenntnis des staatlichen Aufbaues so überaus wichtige Kapitel über die Anfänge des Lehensstaates. Hier muß in den weiteren Bänden ein gründlicher Nachtrag gebracht werden.

Gießen. *Theodor Mayer.*

Paul Kletler, Johannes Eriugena, Eine Untersuchung über die Entstehung der mittelalterlichen Geistigkeit (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance. Hrsg. von Walter Goetz. Bd. 49), 1931. Verlag Teubner. IV 63. RM. 3.60.

Der Untertitel der Schrift ist wohl etwas weit gefaßt. Tatsächlich handelt es sich in der Hauptsache um eine Untersuchung der Frage, aus welcher Quelle Johannes Eriugena die ihm eigene naturalistische und manchmal fast pantheistische Denkweise geschöpft habe. Während man Eriugenas Lehre sonst meistens aus Gregor von Nyssa und vor allem Dionysius Areopagita, zu dem dessen Kommentator Maximus Confessor kommt, herleitet, legt Kletler besonderen Wert auf die Einwirkung der Reden des Gregor von Nazianz, die von demselben Maximus Confessor in dessen Ambigua erläutert wurden. Da Eriugena diese Ambigua ins Lateinische übersetzt hat, so ist der äußere Zusammenhang gesichert. Kletler führt aus den Reden des Gregor Stellen an, in denen tatsächlich ein sehr warmes Naturgefühl redet, während die gewöhnliche Haltung des Neuplatonismus, des heidnischen wie des christlichen, eher als naturfeindlich zu bezeichnen ist.

In mehreren Abschnitten, die das Verhältnis des Ichs zu Gott und der Welt, die Frage der Transzendenz und die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt behandeln, weist Kletler nach, wie hier überall eine pantheistische Stimmung bei Eriugena herrsche, die sich schließlich bis zur Behauptung der Ewigkeit der Welt steigert. Dies steht durchaus in Gegensatz zum Neuplatonismus, der vielmehr die Trennung von Gott und Welt betont. Bei Gregor von Nazianz sei dagegen etwas Ähnliches vorhanden, Gedanken, die allerdings bei dem Vermittler Maximus Confessor vielfach wieder verdunkelt sind. In zwei Schlußabschnitten, die Eriugenas Persönlichkeit und

seinem Verhältnis zu seiner Zeit gewidmet sind, will der Verfasser zusammenfassend dartun, daß man fälschlich Eriugena meist als einen bloßen Nachfahren des Neuplatonismus betrachte, der einsam in seiner Zeit stehe. Er will bei ihm vielmehr die welt- und lebensfrohe Anschauung des frühen Mittelalters erkennen.

Diese allgemeine Auffassung besitzt sicherlich ihre Wahrheit. Dagegen scheint es mir nicht unbedingt nötig, hierfür gerade Gregor von Nazianz als eine Quelle anzusehen. Dessen sentimentales Naturerleben (vgl. Alfred Biese, Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit, 1888, S. 37 ff.) ist auch sonst dem späteren Altertum nicht fremd, aber gerade bei Eriugena ist wenig davon zu spüren, wie denn auch nach dem Verfasser das Erleben der Natur bei ihm sehr zurücktritt und bezeichnenderweise gerade in seinen Gedichten, wo man solche Zeugnisse am ehesten vermuten möchte, von dem neuen Naturgefühl nichts zu merken ist.

Überhaupt aber ist zu beachten, daß im ganzen Neuplatonismus neben der weltabgewandten Stimmung auch immer die antike Überzeugung von der Schönheit und Gotterfülltheit der Natur lebendig bleibt und bei heidnischen wie christlichen Denkern oft einen entschiedenen Ausdruck findet. Der Annahme einer besonderen einzelnen Einwirkung auf Eriugena bedarf es deshalb vielleicht nicht.

Tübingen. *M. Wundt.*

P. Edelbert Kurz, O.F.M., Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas v. Aquin. Kösel u. Pustet, München. 1933. 164 S. In Pappe geb. RM. 3.80, Ganzleinen RM. 4.80.

Ein Werk, das so recht in unsere Zeit paßt, da die Devise „Gemeinnutz geht vor Eigennutz" mit allem Nachdruck aufgestellt worden ist. Es wird in dem Buche gezeigt, daß bei dem maßgebenden Philosophen des Mittelalters das Individuum immer in den Bann und unter die Herrschaft der Allgemeinheit fällt. Wenn auch der Eigenwert des einzelnen Menschen, vorzüglich seines Seelenlebens, mit der größten Sorgfalt herausgearbeitet worden ist, so erscheint doch das Individuum den organischen Bindungen des Staatsganzen (civitas), dem es dienen muß, mit allen Fasern seines Selbst verhaftet.

Dies finden wir nach dem Verfasser deutlich bei Thomas ausgesprochen; es ist von ihm ferner eine Hierarchie, eine Stufenordnung der Gemeinschaften aufgestellt worden, die vor allem in diesseitige und jenseitige geschieden sind, alle gipfeln in dem „bonum commune", das durch Gott ausgedrückt ist, insofern Gott das Haupt der Gemeinschaft bildet (112). Der Einzelne ist nach Thomas dem bonum commune der irdischen gegenseitigen Gemeinschaft verpflichtet (148); im rein Irdischen ist er dem Staate bedingungslos dienstbar (149). In den religiösen Angelegenheiten der Seele hat er sich einzuordnen als Glied und Teil in das Ganze der Kirche und des Himmelreiches (150). In dieser Beziehung ist die Seele dem Staate gegenüber frei (150). Die Unterordnung unter die irdische Gemeinschaft wie auch unter die überirdische, deren diesseitiger Ausdruck die Kirche ist, muß freiwillig sein (150), dadurch besitzt der Mensch erst die wahre Freiheit. „Sozial" heißt bei Thomas: „dem Ganzen verpflichtet als Teil — pars ad totum ut ad finem" (151).

Dies sind einige Beispiele aus dem aufschlußreichen Werke; mit größter Sorgfalt wird die Eigenart des Aquinaten in bezug auf ein

äußerst wichtiges soziales Problem herausgearbeitet. Dabei wirkt die philologische und philosophische Gewissenhaftigkeit, mit der das Werk geschrieben ist, nicht trocken, sondern anregend.

München. *K. Eswein.*

Anselm Stolz, O. S. B., Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin. Studia Anselmiana I, Herder Rom. 1933.

Eine lehrreiche Studie über die Hauptpunkte des Glaubens nach Thomas v. Aquin haben wir vor uns. Eines der wichtigsten menschlichen Probleme ist das des Glaubens; es ist daher immer zu begrüßen, wenn eine mit so großer Sorgfalt und Kenntnis angefertigte Arbeit wie diese über die Lehre des maßgebenden mittelalterlichen Theologen und Philosophen erscheint und der Faden der Untersuchungen über Begriff und Wesen des Glaubens nicht abreißt.

Die vorliegende Arbeit will hauptsächlich die Grundlehren des hl. Thomas über die übernatürliche Glaubensgnade feststellen. Nach dem Verfasser ordnet Thomas die Glaubensgnade harmonisch in sein christlich-aristotelisches Bild vom Menschen ein: „sie ist das von Gott verliehene innere Prinzip, welches das übernatürliche Endziel der direkten Gott-Erkenntnis im Menschen schon hier auf Erden grundlegt" (S. 112).

Es wird zuerst der Stand der Frage klargelegt (S. 3 ff.), dann die Möglichkeit eines zunächst natürlichen Glaubens nach Thomas erörtert (20 ff.), die durchaus bejaht wird. Dann wird über den Dämonenglauben (S. 21) und den Häretikerglauben (28 ff.) abgehandelt. Dies ist nötig, um die Untersuchung der Möglichkeit eines natürlichen Glaubens nach Thomas abzurunden.

Hierauf wird die Bestimmung übernatürlicher Akte durch das Objekt erläutert (36 ff.). Das Erkenntnisobjekt, das über dem Bereich der natürlichen Verstandeskraft liegt, beweist die Notwendigkeit der Glaubensgnade bei Thomas (37). Um zu wissen, ob ein Objekt nur mit Hilfe der Gnade erreicht werden kann, muß seine Übernatürlichkeit nachgewiesen werden (45). Der Verfasser legt dann eine genaue Beweisführung vor über die Notwendigkeit der übernatürlichen Glaubensgnade bei dem hl. Thomas (49 ff.). Wichtig ist die Feststellung, daß nach demselben der Mensch durch die Glaubensgnade die übernatürliche Vollendung des Erkenntnisvermögens hier auf Erden erhalten kann als Anfang der ewigen Glorie (69). Ausführlich wird über die Glaubensgnade als Licht abgehandelt (84 ff.). Nach dem hl. Thomas ist den wahren Dogmen gegenüber der Glaubenshabitus für uns ein Licht (93). Die Glaubensgnade ist gewissermaßen eine Teilnahme am göttlichen Intellekt, die uns die Grundelemente des göttlichen Wissens so erfassen läßt, daß ihre Vollendung in der unmittelbaren Gottesschau für uns natürlich wird (95); durch den Glauben wird der Mensch dem göttlichen Erkennen verbunden.

Aus dem Werke ist nach den gegebenen Beispielen zu ersehen, wie man durch schöpferisches Wollen und Handeln und liebevolle Vertiefung einem oft behandelten Thema immer wieder neue aussichtsreiche Seiten abgewinnen kann.

München. *K. Eswein.*

Gustav Siewerth, Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Teil I: Die sinnliche Erkenntnis. München, R. Oldenbourg. 1933. 117 S. Gr. 8°. Broschiert RM. 3.60.

Eine bemerkenswert selbständige Erstlingsarbeit finden wir in diesem ersten Teil einer auf zwei Bände berechneten Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas v. Aquin. Wir spüren zwar deutlich den formenden pädagogischen Einfluß der Lehrer des Verfassers, M. Honecker und M. Heidegger in Freiburg und auch die Wirkung von des letzteren Metaphysiktheorie, die aber auf eine energische denkerische Begabung trafen, die ihr eigenes Leben entfaltet. Die philosophischen und theologischen Thomas-Forscher werden zwar nicht mit allen Resultaten der Arbeit übereinstimmen, aber es ist sicher, daß in die ganze Beurteilung des Aquinaten durch sie ein neues fruchtbares Moment hineingebracht wird.

Bei Thomas erscheint zwar einerseits der Mensch als ein Individuum, eine Persönlichkeit, die sich als seelisches Ebenbild Gottes scharf von seiner Umgebung abhebt. Es ist nun von besonderem Interesse zu sehen, wie der Verfasser es unternimmt, auf Grund genauer quellenmäßiger Kenntnis des Aquinaten den Menschen andrerseits als Glied des Kosmos, der Natureinheit herauszustellen und zugleich seinen transzendentalen, d. h. eigenen Standpunkt zu wahren. Im Mittelalter, da er sich noch harmonisch eins mit der Natur fühlte trotz des schon seit dem Altertum eine gewisse Rolle spielenden Individualismus, war diese Natureinheit in praktischer Hinsicht noch nicht zerrissen. Dies ist erst ein eigentliches Produkt der Neuzeit, angefangen von der Aufklärung und endend mit einem immer schrankenloser werdenden Hervordrängen des individuellen Ich im Liberalismus und Marxismus, dem erst, trotzdem es viele kräftige Gegenströmungen, vor allem fußend auf den Bindungen des Christentums, auch in der Neuzeit schon gegeben hat, durch die starke Hand des Volkskanzlers Hitler und seiner Helfer im Leben des deutschen Volkes ein Ende gemacht wurde.

Die Metaphysik ist bei Thomas nach dem Verfasser die Grundlage aller Erkenntnis. Aber „durch die Hineinbeziehung des göttlichen Seins" (und fügen wir hinzu „Wirkens") „als des letzten und wesentlichsten Ziels in das Ganze der Metaphysik hat sich diese Wissenschaft in ihrem Wesen erst entscheidend gefunden" (S. 7). Der Verfasser begründet erst mit genauen Quellenangaben die Einheit der Metaphysik bei Thomas (S. 9 ff.). Dann werden die psychologischen Grundlagen beim Menschen im Hinblick auf die Metaphysik diskutiert, vor allem das Verhältnis der einzelnen Seelenvermögen zueinander in der Einheitsstruktur des Ganzen (22 ff.). Die Frage nach der Möglichkeit derselben ist gegründet auf die „substantiale Einigung von Geistform und Materie" (43). Dann folgt der wichtigste Teil, der vom Wesen des sinnlichen Aktes handelt (44 ff.). Im sensus „durchdringen und gestalten sich die metaphysischen Teile des substantialen Ganzen, die Geistform und die Materie zur wirkfähigen Einheit" (44). Von besonderer Bedeutung sind die Ausführungen über die species sensibilis (63 ff.) und diejenigen über das sinnliche Urteil (104 ff.). Erstere ist kein Medium zwischen Ding und Sinnesvermögen, sondern das Wirken der Dingform in der Immanenz, in der Innerlichkeit der Wahrnehmung. Sie bildet sich nicht in einem der Wahrnehmung vorangehenden Akt; sie konstituiert vielmehr unmittelbar den Akt der Wahrnehmung, in dem sie sich mit der im-

manenten Aktualität des Sinnesvermögens in wesenhafter Einheit zusammenschließt (S. 63) und sie dabei bestimmt. Diese Thesen ergeben sich für den Verfasser, wenn man die Problematik des hl. Thomas genau „nachvollzieht", d. h. in der Richtung seiner Gedankengänge genau bestimmt. Bei Thomas selbst sind sie nicht so genau ausgesprochen. Das sinnliche Urteil ist ein „Zusammenschauen" der Teile der Natur zu einer Einheit. Seine eigentliche Vollendung erfährt es aber erst durch den Gemeinsinn (109).

Man sieht, es werden überall neue wichtige Gedanken, die auch geeignet sind, die Originalität des hl. Thomas ins richtige Licht zu stellen, mit großer scharfsinniger Deutungskraft herausgezogen ohne willkürliche Interpretation. Man darf auf den zweiten Teil des Werkes gespannt sein, der die höheren geistigen Vermögen behandelt.

München. *K. Eswein.*

Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. I. De docta ignorantia ediderunt Ernestus Hoffmann et Raymundus Klibansky. II. Apologia doctae ignorantiae edidit Raymundus Klibansky. Leipzig, Felix Meiner, 1932. XIV u. 179 S.; VIII u. 49 S. 4°.

Es ist notwendig, daß das bedeutsame, wissenschaftlich wie buchtechnisch gleich hervorragend ausgestattete Cusanus-Unternehmen der Heidelberger Akademie auch in dieser Zeitschrift zur Anzeige komme, bedeutet doch diese kritische, mit einer Fülle wertvollster Hinweise versehene Neuausgabe der Werke des großen deutschen Kardinals und Philosophen auch für die geistesgeschichtliche Arbeit des Theologen eine wesentliche Förderung. Bisher war man auf die alten Gesamtausgaben angewiesen. Der neue Text ist auf die sorgfältig erforschte handschriftliche Überlieferung aufgebaut; besonders wichtig ist der noch heute in der Bibliothek des Hospitals in Cues aufbewahrte, aus dem Besitz des Kardinals selbst stammende codex cusanus 218. Im ganzen sind 15 Handschriften der Ausgabe der Schrift De docta ignorantia zugrunde gelegt, von denen dreizehn das ganze Werk oder größere Teile, zwei nur Exzerpte enthalten (I S. V ff.). In sieben dieser Handschriften ist auch die Apologie überliefert, die außerdem noch in zwei Manuskripten allein vorliegt (II S. V ff.). Von alten Drucken sind hinzugezogen die editio argentoratensis von 1488, die basiliensis von 1565, die sogen. mediolanensis von 1502 und die parisina von 1514. Der Variantenapparat ist in Grenzen gehalten, es sind nur sachlich irgendwie bedeutungsvolle Abweichungen vermerkt. Man wird solche Beschränkung nur als vorbildlich anerkennen können. Zugleich ist diese Ausgabe nun auch ein sprechender Beweis dafür, zu welch literar- und geistesgeschichtlich wichtigen Ergebnissen eine solche zunächst auf Textkritik bedachte Editionsarbeit führen kann, wenn sie auf Grund umfassender Kenntnis des Überlieferungsmaterials und der mit dem Text in Zusammenhang stehenden geistesgeschichtlichen Problematik vorgenommen wird. Die vor allem dem einen der Herausgeber, Klibansky, zur Verfügung stehende intime Bekanntschaft mit der Handbibliothek des Cusanus, die genaue Nachprüfung des Wortlauts der Texte, die dem Kardinal vorgelegen haben, und seiner Bemerkungen und Verweisungen hat interessante Aufschlüsse über die Wurzeln des kusanischen Systems vermittelt. Wir sehen einmal, wie besonders die eigenartige Schule von Chartres, die, im Strom der neuplatonischen Tradition lebend, zugleich humanistische und naturwissenschaftliche Interessen pflegt und

ihre Blütezeit im 12. Jahrh. hat, in ihren Hauptvertretern Thierry von Chartres, Bernardus Silvestris und Wilhelm von Conches auf den Kusaner gewirkt hat; zweitens tritt sehr viel deutlicher als bisher Meister Eckhart als Quelle hervor, ist doch der inzwischen berühmt gewordene codex cusanus 21 einer der wichtigsten lateinischen Eckhart-Texte. Wie in diesem Fall, so haben auch im Falle des neuentdeckten liber II von Thierrys de sex dierum operibus (und in anderen Fällen; vgl. das Quellenverzeichnis) die Herausgeber sich auf handschriftliches Material gestützt. Noch eine Einrichtung der neuen Ausgabe ist hervorzuheben: neben dem Quellenapparat steht ein weiterer Apparat, der testimonia anführt und einen lehrreichen Überblick über die Nachwirkungen des Nicolaus Cusanus ermöglicht. So ist kein Zweifel, daß die Forschung für diese Edition außerordentlich dankbar sein wird.

Berlin-Lichterfelde. *Walter Dreß.*

Grayzel, Salomon, The Church and the Jews in the XIIIth Century. A Study of their Relations during the Years 1198—1254, based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period, Philadelphia 1933, IX und 377 S.

Es handelt sich um eine philosophische Dr.-Arbeit des Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning in Philadelphia, die zugleich eine Reihe von Quellenpublikationen zur Geschichte der Beziehungen zwischen dem Judentum und der nichtjüdischen Welt des Mittelalters eröffnet; besonders soll auch das Verhältnis der Kirche zum Judentum erforscht werden. Grayzel hat die Aufgabe übernommen, die Pontifikate von Innozenz III. bis auf Innozenz IV. zu bearbeiten (1198—1254). Der Verfasser hat in fleißiger Sammlertätigkeit nicht nur aus gedruckten Quelleneditionen alles Erreichbare zusammengetragen, sondern auch im Vatikanischen Archiv und in der Pariser Nationalbibliothek nach bisher unbekannten Dokumenten gesucht, ohne allerdings viel neues Material herbeischaffen zu können. Auf S. 85—295 werden die päpstlichen Briefe und auf S. 296—337 ebenso in chronologischer Folge die Synodalbeschlüsse der gleichen Zeit vorgelegt. Unverständlich für europäische Verhältnisse bleibt es, wenn in einer wissenschaftlichen Quellenpublikation die lateinischen Texte noch sämtlich in englischer Übersetzung dargeboten werden. Ut quid perditio haec? Da nur die zwei genannten Quellengruppen (päpstliche Schreiben und Dekrete der Synoden) bearbeitet wurden, ist zu hoffen und zu wünschen, daß in ähnlicher Weise auch andere noch in Betracht kommende Quellen wie z. B. die Äußerungen einzelner Theologen, Erlasse von Bischöfen, Äbten und anderen Ordensoberen und nicht zuletzt die erzählenden Quellen gesammelt und zur bequemen Verwertung bereitgestellt werden möchten. In den den Texten beigegebenen Noten wird uns eine ganze Menge von brauchbaren kommentierenden Hinweisen gegeben, jedoch kann von einer restlosen Erschließung des historischen Materials noch keine Rede sein. Um dies leisten zu können, wäre eine viel umfassendere Kenntnis der sonstigen Quellen zur Geschichte jener Zeit und ebenso der weitschichtigen kirchen- und kulturhistorischen Literatur notwendig; billigerweise kann man sie von dem Verfasser einer Erstlingsarbeit noch nicht fordern.

Die auf S. 1—83 gebotene Darstellung der „Beziehungen zwischen der Kirche und den Juden" während der hier in Betracht kommenden Zeit ist in wohltuendem Gegensatz zu anderen Arbeiten jüdischer Forscher — ich denke hier an H. Graetz — ruhig und sachlich

gehalten; sie beschränkt sich im wesentlichen auf die Verarbeitung und Ausschöpfung der gesammelten und abgedruckten Quellen und kann daher notwendigerweise nicht allumfassend und abschließend sein. Was in den zwei ersten Kapiteln dieses darstellenden Teils (S. 1—8) über die „Bedeutung des 13. Jahrhunderts" und über die „Quellen" ausgeführt wird, hätte ruhig wegbleiben dürfen; es werden nur naiv anmutende Selbstverständlichkeiten, die aus allgemein bekannter und zugänglicher Literatur geschöpft werden, mitgeteilt. Das aus den Quellen Erarbeitete wird unter folgenden Gesichtspunkten kurz zusammengefaßt und geordnet. Kap. 3: The Papal Attitude, Kap. 4: The Church and Jewish Converts, Kap. 5: The Defence of Christianity, Kap. 6: The Jews and General Church Policy, Kap. 7: The Policy of Degradation, Kap. 8: The Extent of Papal Protection. Auch bei dieser zusammenfassenden Darstellung ist ebenso wie bei der Kommentierung des Quellenmaterials die verschiedentlich unvollständige Heranziehung der vorhandenen Literatur, besonders soweit es sich um in der Darstellung berührte kultur- und geistesgeschichtliche Fragen handelt, festzustellen; vgl. z. B. S. 33 A. 67: zu der Frage „Kirche und Studium des Aristoteles" sind seit Ch. Jourdain (1843) wahrlich nicht wenige aufschlußreiche Feststellungen von neueren Forschern gemacht worden. In einem Anhang (S. 339—358) werden zu sechs verschiedenen Fragen neue Beiträge — meist handelt es sich um den Abdruck von Quellenstellen — geliefert. Nr. 1 beschäftigt sich mit den Schicksalen des vom Judentum konvertierten Dominikaners Nikolaus Donin, der als Talmudverfolger bekannt ist; Nr. 2 bringt Dokumente zur Geschichte der Talmudverfolgungen; Nr. 5 bietet Quellenauszüge, die die Stellungnahme staatlicher Instanzen in Frankreich beleuchten; in Nr. 6 werden Beiträge zur Geschichte von Synagogenkonfiskationen in Frankreich während des 12. Jahrhunderts geliefert.

Zu loben ist das ausführlich gearbeitete Register.

Breslau. *Berthold Altaner.*

R. R. Post, Geschiedenis der Utrechtsche bisschopsverkiezingen tot 1535 (Bydragen van het Instituut voor Middeleeuwsche geschiedenis der Ryks-Universiteit te Utrecht, uitgegeven door Prof. Dr. O. Oppermann, Bd. XIX) Utrecht 1933. Instituut voor Middeleuwsche geschiedenis. Leipzig und München, Duncker und Humblot. IX und 205 S. RM. 7.50.

Die Wahl und Einsetzung der Utrechter Bischöfe ist ein Thema, das schon öfter die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hat, und worüber man in verschiedenen Werken, z. B. in dem bewährten Standardwerk von Professor W. Moll: „Kerkgeschiedenis van Nederland vóór de Hervorming" allerlei Angaben finden kann. Die Veröffentlichung verschiedener Urkunden während der letzten 40 Jahre, wodurch sich viele neue Gesichtspunkte ergaben, haben den Verfasser veranlaßt, die Geschichte der Utrechter Bischofswahlen näher zu untersuchen. Diese besondere Studie ist davon das Ergebnis.

Deutlich beschreibt der Verf. die Entwicklung des Wahlrechtes, wobei drei Mächte um den Vorrang stritten: die höchste geistliche Macht (der Papst), die weltliche Macht (zunächst der fränkische König, später der deutsche Kaiser, schließlich die landschaftliche Vertretung und die burgundisch-österreichischen Fürsten) und die Wähler (Geistlichkeit und Volk). Obwohl das Bewußtsein lebendig blieb, daß

eigentlich der Geistlichkeit und dem Volk das Wahlrecht zukam, hatte praktisch zunächst der König der Franken, später der deutsche Kaiser die Wahl in Händen. Nach dem Konkordat von Worms (1122) bekamen Geistlichkeit und Volk das Wahlrecht, aber im Laufe dieses und des darauffolgenden Jahrhunderts wurden die Laien zurückgedrängt und das Wahlrecht nicht wie anderwärts durch das Domkapitel, sondern durch die Kanoniker der fünf Utrechter Kapitelkirchen und vier Propst-Erzdiakonen aus anderen Städten des Bistums ausgeübt. Die weltlichen Herren, vor allem die Grafen von Holland und Geldern, machten hierbei aber ihren Einfluß kräftig geltend. Inzwischen wächst die päpstliche Macht: gab bei der Doppelwahl im Jahre 1149 noch der Kaiser den Ausschlag, 1196 entscheidet der Papst in einem ähnlichen Fall. 1213 tritt Kaiser Friedrich II. offiziell alle Rechte ab und verleiht nur die Regalien, während 1215 auf dem Laterankonzil das bischöfliche Wahlrecht dahingehend geregelt wurde, daß der Metropolit die Wahl zu bestätigen hatte. Im 13.—14. Jahrhundert entwickelte es sich allmählich so, daß tatsächlich der Papst den Bischof wählt und ihm das weltliche Gebiet überträgt, während das Verleihen der Regalien durch den Kaiser für unnötig erachtet wurde und auch das Bestätigungsrecht des Metropoliten auf den Papst übergeht. Das Wahlrecht der Kanoniker wurde hierbei zu einer leeren Formalität.

Mitte des 14. Jahrhunderts tritt eine andere Macht in den Vordergrund: die Utrechter Staaten (Abgeordnete der Stände), welche erst auf die Wahl nur einen großen Einfluß ausüben, aber 1424 so sehr die Führung haben, daß sie ihren Kandidaten, der durch die Kanoniker gewählt ist, gegen den vom Papst ernannten durchsetzen. Dieser Einfluß währt nur kurze Zeit: die burgundisch-österreichischen Fürsten, die allmählich über die meisten niederländischen Provinzen herrschten und von denen Maximilian I. und Karl V. die deutsche Kaiserkrone trugen, ließen erst ihren Kandidaten gegen den Willen der Staaten durch den Papst ernennen und bekommen danach von diesem die Genehmigung, ihren Kandidaten den Kanonikern vorzustellen, die dann gezwungen sind, ihn zu wählen. Nachdem das weltliche Gebiet von Utrecht durch Karl V. in Besitz genommen worden war (1528), wurde dies Wahlverfahren zum Gesetz: Der Kaiser als Graf von Holland und Herzog von Brabant wählte den Bischof, die Kanoniker übernahmen ihn und der Papst setzte ihn ein.

Dies alles ist durch Post deutlich und interessant beschrieben, der Zeitabschnitt von Zweder von Culemborg (S. 128—160) zeichnet sich sogar durch große Lebhaftigkeit aus. Es ist schade, daß besonders gegen Ende des Buches der Stil sehr viel zu wünschen übrigläßt, was zu vollkommen unrichtigen Ausdrücken führt (z. B. „vertreden", S. 188, Z. 1 v. u.) oder selbst zu völlig unverständlichen Sätzen („Zijzaten met het geval duchtig te houden", S. 186, Z. 3 v. o.). Aber noch bedenklicher sind die vielen kleinen Ungenauigkeiten, die den Wert des Buches beeinträchtigen: Ansfried hatte, als er zum Bischof ernannt wurde, keine Frau mehr, sondern war Witwer (S. 12); die Regierungsjahre Adelbolds II. und Bernolds werden falsch angegeben (S. 12, 14); Willebrand starb 1235 (S. 68, vgl. Moll, a. a. O., Bd. II I, S. 114); auf Seite 81 hält der Verf. Jan I., Grafen von Holland, der 1299 starb, und seinen Nachfolger Jan II. van Avesnes (1299—1304) nicht auseinander; dieselbe Person heißt einmal Hendrik van Sponheim, dann wieder H. Sponheim (S. 88), H. den Sp. (S. 87), H. de Sp. (S. 205); „praefatum ecclesiam" (S. 124, Anm. 2) muß heißen: „prae-

libatam ecclesiam"; Arnout van Egmond, Herzog von Geldern, wird S. 127 und 135 Adolf genannt, was der Name seines Sohnes ist, während später (S. 153, 167) der Fehler nicht mehr vorkommt; S. 178 spricht der Verf. über Philipp den Guten, während Philipp der Schöne gemeint ist; S. 182 nennt er Karl 5. den Sohn Maximilians I. usw.

Diese kleinen Ungenauigkeiten tun zwar den interessanten Schlüssen, die durch Post gemacht sind, keinen Abbruch, aber wo diese letzteren oft auch durch Detailstudien erhalten sind, hätte man erwarten dürfen, daß in allen Teilen die erforderliche Genauigkeit beachtet wurde. Nichtsdestoweniger ist dieses Buch ein wichtiger Beitrag zur Kenntnis des mittelalterlichen Kirchenrechtes und der Geschichte des Utrechter Bistums.

Bussum. *J. Loosjes.*

Reformation und Gegenreformation.

Peter Diederichs, Kaiser Maximilian als politischer Publizist. Jena o. J. [1932]. Eugen Diederichs. 115 S.

Die in Ausstattung und sprachlicher Form besonders ansprechende Heidelberger Dissertation behandelt eines der reizvollsten Themen der Reformationsgeschichte, das ungesucht in ganz grundsätzliche Fragen der geschichtlichen Betrachtung hineinführt und sich überdies in methodischem Neuland bewegt (oder bewegen könnte). Gibt es eine reizvollere Aufgabe als eine ganze Epoche im Spiegel einer geschlossenen Quellengattung — den kaiserlichen Manifesten — einzufangen und doch nicht bloß einen Reflektor, sondern zugleich ein lebendiges Agens der geschichtlichen Bewegung in Händen zu haben in Gestalt von kaiserlichen Willenskundgebungen, die selbst politische Handlungen sind? Wie kann man über die geschichtliche Rolle dieser amtlichen Agitation etwas aussagen, ohne eine begründete Anschauung zu haben von der Bedeutung der öffentlichen Meinung, von dem Verhältnis von Idee und Politik, vom Wesen der Staatssprache und ihrem über den bloßen Mitteilungszweck hinausreichenden anstaltlichen Charakter? Und um die publizistische Tätigkeit eines Herrschers in ihrer persönlichen Note abzugrenzen gegenüber dem Formelschatz der Kanzlei, bedarf es der Anwendung feinster philologischer Methoden, wie sie neuerdings etwa bei Bismarck angewandt worden sind, um Arbeitsweise, Anteil und Motive bei der Abfassung bestimmter Schriftsätze aufzuhellen.

Der Verfasser stellt mit bemerkenswerter literarischer Begabung in knapper Anschaulichkeit die einzelnen Gesichtspunkte heraus, unter denen das Material zu betrachten war: welche Arten von Ausschreiben und Aufrufen in den Archiven vorgefunden werden und wie sie zusammen eine ganz neue Art der Regierungsführung ausmachen; an wen sie sich richten, und wie sie durch Anschlag und Kanzelverlesung bis zum gemeinen Mann durchdringen; wie der Kaiser allem seinen persönlichen impulsiven Stempel aufdrückt; welches in den verschiedenen Etappen seiner Regierung von 1492—1518 jeweils der Inhalt seiner Werbung war. Die drei letzten Kapitel behandeln die geistesgeschichtlichen Grundkräfte, die hinter den Mandaten stehen: das humanistische Bedürfnis der Selbstdarstellung, den Gedanken des christlichen Kaisertums und die Idee der Nation. So abgerundet das alles dargestellt ist, so erscheint mir die Arbeit im ganzen doch verfehlt, weil sie ohne jede historische Prüfung von der dualistischen Vorstellung ausgeht, als sei Propaganda gleichbedeutend mit geschickter Verhüllung der eigentlichen „realen" Interessen,

als sei Maximilian demgemäß ein geschickter Taktiker, der hinter einem Nebel von christlich-patriotischen Phrasen seine „wirklichen", „ausgeprägt eigenstaatlichen" Bestrebungen verborgen oder eingeschmuggelt habe. Es ist darum fast auf jeder Seite des Buches davon die Rede, daß er eine persönliche Kränkung als Verletzung der deutschen Ehre „hingestellt" habe, daß Maximilian den Bußprediger „spiele", wenn er die Türkengefahr als Strafe Gottes „darstelle", daß er einen Italienzug „durch allerlei schöne Floskeln mundgerecht mache", daß er das „fromme Märchen" eines Kreuzzugs gegen die Osmanen vorschütze, daß er eine religiöse Erregung „geschickt aufgreife" usw. Überall wird von vornherein angenommen, daß etwas, was doch zum mindesten auch aus einem Glauben heraus gesprochen sein könnte, nur als absichtliches Täuschungsmanöver verstanden werden dürfe — und zwar lediglich weil es in einem „offiziellen" Schreiben und einem „öffentlichen" Manifest gesagt ist. Als ob das „Offizielle" und das „Öffentliche" nichts als Schein sei! Diese Trennung von Ideologie und Realität sieht an dem Wesentlichen der geschichtlichen Erscheinung vorbei: daß für Maximilian das Kaisertum und seine Aufgaben höchste Wirklichkeit selbst waren und daß dieser Kaiseridee nicht bloß der vorbehaltlose Glaube der Zeitgenossen entgegengekommen ist (vgl. Huttens Türkenrede von 1518!), sondern auch die politische Situation durchaus entsprochen hat; wenn die Schutzherrschaft über die Christenheit an die Franzosen verlorenging, mußten Habsburg und das übrige Deutschland unweigerlich auseinanderbrechen. Erst recht verfehlt ist es, mit psychologischer Überlegenheit unterscheiden zu wollen zwischen „agitatorischer Berechnung" und einem „Grundton echter Überzeugung", der allenfalls da und dort „mitschwingt"! Das Problem der Staatsschriften und der Staatssprache als einer der wichtigsten Institutionen eines politischen Systems überhaupt liegt denn doch tiefer. Eine Beschäftigung mit den Staatsschriften Friedrichs II. an Hand von Kantorowicz, Vehse, Brackmann und eine bessere Kenntnis des Mittelalters im ganzen wären der Studie des Verfassers zustatten gekommen.

Freiburg i. Br. *Rudolf Stadelmann.*

Die Protokolle des Mainzer Domkapitels. Dritter Band. Die Protokolle aus der Zeit des Erzbischofs Albrecht von Brandenburg 1514—1545. In Regestenform bearb. u. hgg. von D. Fritz Herrmann, Staatsarchivdirektor in Darmstadt. Paderborn, F. Schöningh, 1932. XXXVIII, 1216 S. 4°. RM. 88.—.

Drei Jahre nach dem Erscheinen der ersten Hälfte (vgl. Z.K.G. 49, 1930, S. 114) liegt dieses monumentale Werk jetzt abgeschlossen vor. Mit Recht kann der Bearbeiter im Vorwort seine Leistung einem Joannis, Gudenus und Würdtwein an die Seite stellen, aber doch nur hinsichtlich der Stoffsammlung. Die kritische Verarbeitung einer so ungeheuren Stoffmasse lag den alten Historikern noch fern. H. selbst hat bereits in seinen Arbeiten über das Interim in Hessen und die evangelische Bewegung in Mainz gezeigt, was aus dieser einzigartigen Quelle herauszuholen ist.

Die Einleitung bringt in knappen Strichen das Wesentliche über die im Staatsarchiv Würzburg verwahrten Protokolle und deren Schreiber: Martin Goel (1511—1521), Georg von der Heiden (1526 bis 1544) und Johann Segen (bis 1568), die Sitzungen und deren Geschäftskreis sowie die Dignitäre (Propst, Dekan, Kustos, Scholaster und Kantor), die Kapitulare (24) nebst deren Verwaltungsämtern, die Do-

mizellare und die Vikare (42), zu denen u. a. der Dompfarrer gehörte. Dann folgen der Personalbestand des Domkapitels in zeitlicher Folge und eine Übersicht über die Quellen und Literatur.

Der Inhalt der Protokolle ist in deutschen Regesten wiedergegeben. So zahlreich die Arbeiten über die Domkapitel in mittelalterlicher Zeit sind, so selten ist ihre Geschichte für die neuere Zeit untersucht worden. Protokolle sind unseres Wissens noch nicht veröffentlicht worden, wenn man von den durch C. Grünhagen in der Zeitschr. d. Ver. f. Gesch. Schlesiens V, 1 (1863), 118—159 abgedruckten Fragmenten der Breslauer Domkapitelsprotokolle aus den Jahren 1393 bis 1460 absieht. Es liegt nahe, die Frage aufzuwerfen, ob ein Abdruck der Mainzer protokollarischen Aufzeichnungen in diesem Umfange, trotz aller Kürzungen und Vereinfachungen, berechtigt ist (W. Friedensburg in d. Deutsch. Lit. Zeitg. 1930, Sp. 1807 ff. J. Schmitt i. d. Theol. Revue 1931, Sp. 66 ff.). Gewiß hätten manche jährlich wiederkehrende Maßnahmen gestrichen werden können, aber die Ausmerzung unwichtiger Einträge bleibt immer sehr subjektiv. Der gewaltige, z. T. scheinbar unfruchtbare Stoff kann doch unter Umständen für die Orts- und Familiengeschichte, die an ihm lebhaften Anteil nehmen wird, von größter Wichtigkeit sein (O. Clemen i. d. Hist. Zeitschr. 142, 637 u. 149, 187 f.). Ein derartiges Werk wird nur einmal gedruckt.

Gehen wir von dem Geschäftskreis des Domkapitels aus, so ergeben sich für den Inhalt der Aufzeichnungen zunächst die reinen Stiftsangelegenheiten, d. h. in erster Linie die Handhabung des Gottesdienstes, die Besetzung der Ämter und das Vermögen; dann die Beteiligung an der Regierung des Erzbischofs, mithin die auswärtigen Beziehungen, namentlich zu Hessen und der Pfalz, die Entscheidungen über Krieg und Frieden, Verpfändungen u. dgl. Der Bauernkrieg, die Packschen Händel, die Reichstage, die Türkenhilfe, Sickingen, der Schwäbische Bund und die Münsterischen Wiedertäufer kommen in den Verhandlungen ebenso zur Sprache wie die inneren Nöte des Kapitels: die ewige Finanznot, die immer wiederkehrenden Klagen über die lässige Auffassung von dem Chordienst, die Ausbreitung der lutherischen Bewegung, die Aufschwörungen der Domizellare, die Residenzpflicht der Kapitulare, die Bergwerke im Biebergrund, die Einkünfte aus dem Lahnsteiner Zoll, die Weintransporte, die Beschaffung von Büchsen (im Register unter Militär, Artillerie), das Münzwesen, um nur einige Stichworte herauszugreifen. Das umfangreiche Register „Sachen und Wörter" gibt eine Vorstellung von dem überreichen Inhalt der Protokolle. Nicht unerwähnt bleibe, daß der Volkskundler gleichfalls reiche Ernte einbringen kann. Hervorgehoben sei auch das vergebliche Bemühen des Fuldaer Abtes Johann von Henneberg in den Jahren 1532—1540 um Zustimmung zur „Translation", d. h. Umwandlung der äbtlichen in eine bischöfliche Dignität als Suffragan von Mainz. — Die hier erschlossene und gefaßte Quelle wird dauernd und über weite Felder der Geschichte und Volkskunde befruchtend fließen.

Breslau. *Wilhelm Dersch.*

J. B. Götz, Die erste Einführung des Kalvinismus in der Oberpfalz 1559—1576. (Reformationsgesch. Studien und Texte, Heft 60.) Münster, Aschendorff. XI, 160 S. RM. 8.10.

Die Geschichte der Oberpfalz, d. h. der zur alten Kurpfalz gehörigen Teile derselben, ist leidvoll genug. Binnen wenig mehr als zwei

Menschenaltern sollte sie zweimal den Weg vom Luthertum zum Calvinismus gehen. Und doch haben sich nur zwei Forscher im 19. Jahrhundert mit derselben befaßt. 1847 schrieb der Sekretär am allgem. Reichsarchiv zu München, Mitglied der Akademie der Wissenschaften, Dr. Wittmann, die Geschichte der Reformation in der Oberpfalz und 1897 der Amberger Pfarrer Joh. Lippert die Reformation in Kirche, Sitte und Schule der Oberpfalz (Kurpfalz) 1520—1620. Beider Blickfeld ist ein begrenztes. Darum ist es zu begrüßen, wenn der bekannte, unermüdliche Erforscher der bayr. Kirchengeschichte, Monsignore Dr. Joh. Bapt. Götz, jetzt in Gunzenhausen, auch dieses Gebiet zum Gegenstand seiner Studien sich erwählt hat. 1914 hat er bereits „Die religiöse Bewegung in der Oberpfalz von 1520—1560" bei Herder in Freiburg erscheinen lassen. Die vorliegende Studie behandelt das Kernstück der ganzen Sache. Er hat seine Forschung auf eine breite Grundlage gestellt, das bisher bekannte Material nicht nur von neuem durchforscht, sondern auch manches Neue aufgefunden. So ist es gelungen, nicht nur manches, unter teilweiser Richtigstellung der Vorarbeiten, genauer zu erfassen, sondern auch sattere Farben zu geben. Unwillkürlich wird die Arbeit zu einer Apologie des Luthertums und damit der Reformation. Der zähe Widerstand, den das Land, vor allem Nabburg und Amberg dem Kurfürsten Friedrich III. entgegensetzten, erklärt sich nur daraus, daß der ev. Glaube Herzenssache des Volkes geworden war. Man wird aber gut tun, den Faden der Forschung da aufzunehmen, wo einstens die Arbeit A. Kluckhohns stillstehen mußte, d. h. alles in den großen Rahmen der Reichsgeschichte einzuspannen. Friedrich III. war stürmisch und zäh genug, um seinen Willen durchzusetzen, und dennoch wagt er nicht, gegenüber seinem Sohn Ludwig und seinem Bruder Richard die Konsequenzen zu ziehen: der Kaiser sendet einen eigenen Boten Zasius nach Amberg, um die Stände in ihrem Widerstand gegen die Maßnahmen des Kurfürsten zu stützen — die Fragen der großen Politik werden erst manches vollauf klären können. Und noch eines. Die Kämpfe, die sich hier abspielten, sind Weltanschauungskämpfe; nur wenn man die tiefen Gegensätze zwischen Luthertum und Calvinismus in ihrer ideengeschichtlichen Struktur würdigt, wird man auch diesem geistigen Ringen gerecht werden können. Bei der bekannten Akribie des Verfassers stören etliche Errata: S. IX Z. 2 v. u. „Theodor" statt „Theobald"; S. 6 Z. 9 v. u. Friedrich „II." statt „III."; Z. 26 v. u. „Susanne" statt „Sophie"; S. 9. Z. 4 v. u. „Salig"; S. 11 Z. 3 v. u. „Kalvinisten". Ferner: S. 36 Ketzmann kam nach Ansbach und starb 1570 in Feuchtwangen. S. 48 Z. 3. 10 v. o. „Haberein gehört wohl zu Kloster Walderbach S. 47", S. 105 Paninger rectius Paminger, s. G. A. Will, Nürnbergisches Gelehrtenlexikon, Nürnberg und Altdorf 1757. 1806, III 112; VII 93. Beiträge zur bayr. Kirchengeschichte IV, 124 ff.

Nürnberg. *Schornbaum.*

Herbert Schöffler, Die Anfänge des Puritanismus. Versuch einer Deutung der englischen Reformation. = Kölner anglistische Arbeiten 14, 177 S. 8°. Leipzig, B. Tauchnitz 1932. RM. 5.—

Verfasser will eine Deutung der englischen Reformation geben: „die Erörterungen möchten das Wesentliche und Unterscheidende im Ablauf der englischen Reformation vom Grundsätzlichen aus folgerichtig durchdenken" (7) — wobei sich Verfasser, wie es der Widmung an H. Boehmer auch ganz angemessen ist, bewußt fernhält von der hier gern geübten Beschwörung eines „alles erklärenden" Volks-

geistes (8 und 145). Vielmehr steht die Untersuchung, deren Verfahren in dem zitierten Satz bereits bezeichnet ist, durchaus im Rahmen des von ihrem Verfasser, dem Kölner Anglisten, mit den Arbeiten seiner Schule (Kölner anglist. Arbeiten; Hefte zur Englandkunde) aufgenommenen Bemühung, den gegenseitigen Zusammenhang des englischen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Seins mit dem angelsächsischen Freikirchentum geistesgeschichtlich und soziologisch aufzuhellen (wofür eine etwas jüngere Arbeit — die heute so ziemlich jeder Agent einer Lebensversicherungsgesellschaft mit sich führt — besonders bezeichnend ist: A. Rosin, Lebensversicherung und ihre geistesgeschichtl. Grundlage, Köln. angl. Arb. 16, 1932).

Das Ergebnis der vorliegenden Deutung der englischen Reformation ist die für sich nicht überraschende, aber sehr überzeugend und klar durchgeführte Feststellung des politischen und erst nachträglich religiösen Charakters dieser Reformation, daß sie einer schwankenden Kirchenpolitik des Thrones, nicht aber einer eigentlichst und ursprünglich empfundenen religiösen Not enstammt und daß sie keinen leitenden religiösen Geist hat — Heinrich VIII. ist dafür gleichsam das eine Symbol (Abschn. I, Bis zur Trennung von Rom, S. 29—55), auch mit dem schließlichen Mißerfolg seiner kirchlichen Konformitätspolitik (Abschn. III, 1535—1547, S. 64—97); und Cranmer das andere. Unterstrichen wird das religiös Indirekte und nahezu Epigenetische der englischen Reformation durch die betonte Ausschaltung Wiclifs aus der englischen Ketzerei nach 1520; der bei den kleinen Leuten trotz mehr als hundertjähriger Ketzergesetzgebung noch immer umherschleichenden Lollardie gegenüber stehen die festländischen Einflüsse auf die oberen Schichten (Cambridge, Oxford); Luthers Schriften werden rasch bekannt, Wiclifs kaum und nur in spärlichen Abschriften; er wird erst nachträglich zum Ahnherrn der englischen Reformation (Abschn. II, Wiklifie und Reformation, S. 56—68). Die Unsicherheit der Kirchenpolitik besonders nach Heinrich VIII. (Hooper) erzeugt die Nonkonformität, die individuelle religiöse Wahlfreiheit und Notwendigkeit des Sichentscheidens gegenüber den Bekenntnissen, den religiösen Individualismus (Abschn. IV, 1547—1553, S. 99—125). Seine Kraft wächst ihm in der Zeit der Restauration unter Maria, der eigentlichen Verfolgungszeit, zu (Abschn. V, 1553—1558, S. 127—141); und der Puritanismus verhindert dann endgültig die von Elisabeth vergeblich aus schon verfahrener politischer Lage heraus versuchte Errichtung einer universalen Staatskirche (Abschn. VI, Nach 1558, S. 143—172) und läßt so das 17. Jahrhundert zum Jahrhundert der persönlichen Entscheidung in der englischen Reformation werden. Obschon er nicht über die Anfänge des Puritanismus hinausgehen will, also das 17. Jahrhundert nur eben berührt, hätte Verfasser m. E. die aus Holland vor allem kommenden Einflüsse bereits etwas stärker einsetzen können. Allerdings, ihm kommt es darauf an zu zeigen, wie der Puritanismus als historische Erstform eines angelsächsischen grundsätzlichen und oppositionellen Individualismus bis in „die Zeit des Schwankens der Henricianischen Kirchenpolitik" zurückreicht und in der durch diese Politik erst geweckten religiösen Not heranwächst. Dieser Ideengang bestimmt die in den genannten Abschnitten zwischen die Erörterung des Grundsätzlichen (S. 9—28) und die Zusammenfassung der Ergebnisse (S. 173—177) gestellte Schilderung des geschichtlichen Ablaufs der Ereignisse; er ist straff und aufschlußreich anregend durchgeführt, wobei ein gewisser Schematismus der Absolvierung der einzelnen Perioden (Die Ereignisse. Die politische Gewalt. Die religiöse

Not; und — bei II—V — Der religiöse Führer) die notwendige Durchsichtigkeit des aufgebotenen reichhaltigen Materials ermöglicht, für das man nur da und dort genauere Einzelbelege wünschte, zumal Verfasser nicht auf die vorhandene Literatur zur englischen Reformationsgeschichte sich beschränkt.

Einzelheiten werden hier nicht kritisch befragt werden dürfen, ebensowenig die knappen und scharfen Kennzeichnungen der wichtigen geschichtlichen Gestalten (z. B. Marias, S. 137). Der Grundriß englischer Reformationsgeschichte, den Verfasser zeichnet, vermag zu überzeugen; ein klarer Durchblick durch das Wirrnis historischen Geschehens pflegt das meist zu tun. Dennoch dürfte die Frage an das Ganze zu stellen sein, einmal nach dem festländischen Einfluß, besonders dem Hollands, auf die Herausbildung des englischen religiösen Individualismus, sowohl nach dem direkten wie dem indirekten, und sodann die Frage nach der Bedeutung der spätmittelalterlichen Geistigkeit und des Nominalismus für den geistesgeschichtlichen Hintergrund der englischen Reformationsgeschichte. Beide Fragen verbinden sich mit einer dritten, bei aller Freude darüber, daß die Anglistik sich auch solcher Probleme so intensiv annimmt, nämlich mit der nach den Grenzen des angewandten Verfahrens einer zumindest dem Schein nach konstruktiven Durchdenkung eines geschichtlichen Vorganges vom Grundsätzlichen her. Die Frage taucht bei der Erörterung „des Grundsätzlichen" auf, dort, wo Verf. aus einer Überschau über mißglückte und geglückte Reformversuche von Arnold von Brescia bis hin zu Calvin sich die Leitlinien für den Aufriß der englischen Entwicklung holt durch die Feststellung eines Dreifachen an diesen festländischen Reformen: der religiösen Not, des religiösen Führers und des für das Gelingen notwendigen Anschlusses an die politische Gewalt. Von da aus wird das Unterscheidende und das Wesentliche der angelsächsischen Reformationsgeschichte ermittelt. Was das vorliegende Buch als Deutungsversuch eindringlich zu sagen hat, soll mit dieser letzten Frage nicht geschmälert werden, zumal Verf. an einer echten Deutung gelegen ist. Die Problematik geschichtlichen Verstehens wird einem gerade an solchen Versuchen besonders lebendig; an sie wird durch die letzte Frage dem dankenswerten Buch Schöfflers gegenüber ausdrücklich erinnert.

Bonn. *E. Wolf.*

Two Elizabethan Puritan Diaries, by Richard Rogers and Samuel Ward, ed. with an Introduction by M. M. Knappen, Assistant Professor of English History in the University of Chicago (American Society of Church History, 5757 University Avenue, Chicago, Illinois, $ 3).

The publishers have given us a sumptuous edition of two unpretensious documents, the main interest of which is that they belong to the earliest phase of English Puritanism.

Richard Rogers (1551—1618) was unbeneficed minister in the Essex village of Weathersfield, between Cambridge and London, and was held in high honour among the Puritans during his life and for some time after his death. His diary reveals a somewhat narrow range of interest centred in his own religious state, and is the record of a painful struggle to maintain his standard of godliness and so to enjoy "cheerfulness". Much reference is made to study as a daily duty, but the fruits of it are not apparent, nor is there evidence of deep spiritual insight. He finds support in frequent conferences with

neighbouring ministers, in one of whom at least he saw his ideal realized (p. 95). To public affairs there are occasional references, viz., To threats of episcopal persecution, and to one of the Queen's matrimonial projects. There is also an echo of the great event of his lifetime, the defeat of the Spanish Armada.

The Diary of Samuel Ward is the youthful indiscretion of one who later went back on his Puritanism and became a University Professor, an Archdeacon and pluralist in the English establishment, a royal chaplain, and a delegate to the Synod of Dort. It has not the same interest as the other, being mainly brief notes of recurrent trivial faults.

The editor has carefully gathered together the biographical material relating to both diarists, and has added a useful Introduction on "The Puritan Character", of which he stresses the mediaeval features. He also breaks a lance with Max Weber on that subject. "An attitude predominately ethical, involving the individual in a methodical struggle for the Pietistic delight in a correct state of mind resulting in the fulfilment of all duties, both contemplative and active, is a better description of the Puritan character as illustrated by these documents."

Edinburgh. *John H S. Burleigh.*

Neuzeit.

Erich Seeberg, Gottfried Arnold in Auswahl herausgegeben. Mystiker des Abendlandes, hrsg. von R. F. Merkel. 3. Bd. München, Albert Langen-Georg Müller 1934. XVI u. 501 S. Geb. RM. 18.—.

Auf Max Wiesers Poiretbuch folgt nun in der gleichen Sammlung Erich Seebergs Gottfried Arnold. Jeder wird dies begrüßen, da Arnold durch Vermittlung Poirets die spanisch-französische Mystik kennengelernt und in Deutschland verbreitet hat. Man kann nun in Seebergs Auswahl aus dem Schrifttum Arnolds feststellen, welche Bedeutung die romanische Mystik für diesen Pietisten gehabt hat. Dabei hat der Herausgeber sich nicht auf die Schriften beschränkt, die schon durch ihren Titel sich als mystisch ausweisen, wie die „Göttlichen Liebesfunken" (1698) oder „Das Geheimnis der göttlichen Sophia oder Weisheit" (1700) oder „Die Historie und Beschreibung der mystischen Theologie" (1703) oder „Wahre Abbildung des inwendigen Christentums" (1709). Vielmehr sind auch die beiden großen kirchenhistorischen Werke und einige kleinere Bekenntnisschriften herangezogen. Und dies mit Recht. Wer möchte das Vorwort zur Kirchen- und Ketzerhistorie oder die Auseinandersetzung mit Cyprian über Kirchengehen, Abendmahlsempfang u. a. missen? So verrät die getroffene Auswahl durchaus den vorzüglichen Kenner des so großen Schrifttums Arnolds. — Den Quellen ist eine knappe Einleitung vorangeschickt. Hier spricht S. zunächst über das Wesen des Pietismus, indem er das Verhältnis zu Luther, zur Mystik und zum christlichen Sektentypus untersucht. Überall sind Gleichheit und Verschiedenheit meist in ganz treffenden Formulierungen herausgestellt. Ob nicht dabei der Pietismus zu stark als „loyal und bürgerlich" in sozialer und politischer Beziehung gesehen wird, sei als Frage aufgeworfen. Schon während der Leipziger Vorgänge lösten sich die alten Standesunterschiede auf. Auch die radikalen Forderungen der Bergpredigt wurden vertreten. Dann handelt S. insbesondere von der

Bedeutung G. Arnolds, indem er die Ergebnisse seines großen Arnoldwerkes (1923) und seiner Arbeiten über das Wesen der Mystik wieder aufnimmt.

Breslau. *Leube.*

Friedrich Facius, Staat, Verwaltung und Wirtschaft in Sachsen-Gotha unter Herzog Friedrich II. (1691 bis 1732). Eine Studie zur Geschichte des Barockfürstentums in Thüringen. (Zugleich Beiheft zum Jahrgang 1932 und 1933 der Mitteilungen des Vereins für Gothaische Geschichte und Altertumsforschung.) Gotha, Engelhard-Reyher 1933, 136 S. RM. 2.75.

Die ausgezeichnete Arbeit von Friedrich Facius bietet auch für den Kirchengeschichtler viel Wertvolles, wenn auch den kirchlichen Verhältnissen absichtlich kein eigner Abschnitt gewidmet ist, weil ihnen nach Ansicht des Verf. für jene Zeit kein hoher selbständiger Wert mehr zukommt. Schon in dem zusammenfassenden Rückblick auf die ersten Jahrzehnte des selbständigen gothaischen Staates unter Ernst dem Frommen (1640—75) und Friedrich I. (1675—91) wird die vielseitige Sorge Ernsts des Frommen für Kirche und Schule, die große ernestinische Generallandesvisitation von 1641—45, die Einrichtung des Konsistoriums als erster Zentralbehörde überhaupt nach dem Muster des Wittenberger Konsistoriums und der Geistlichen Untergerichte für die geistliche Gerichtsbarkeit erster Instanz in kurzen Zügen geschildert. Auch unter Friedrich II. (1691—32) bedeutete immer noch trotz der Zurückdrängung der kirchlichen Angelegenheiten durch die weltlichen im Laufe des 18. Jahrhunderts die Konsistorialgerichtsbarkeit in der Hand des absoluten Monarchen ein besonders weitgehendes Instrument, da ihr alle mittelbaren und unmittelbaren Untertanen jeden Standes bedingungslos unterstanden. 1713 wurde das Gothaische Konsistorium zum Oberkonsistorium neben dem Altenburger und über den schwarzburgischen und hohenlohischen Konsistorien zu Arnstadt, Rudolstadt und Ohrdruf erhoben, und 1725 erhielt die Konsistorialordnung eine neue Fassung. Schon 1692 waren die halbamtlichen Decisiones juris matriomonialis controversi von Hieronymus Brückner und 1720 eine neue Auflage der ernestinischen Verordnungen über das Kirchen- und Schulwesen erschienen, wie auch das bekannte Ernestinische Bibelwerk und das Gothaische Gesangbuch neue Auflagen erlebten. Während die unter pietistischem Einflusse wiederholt verschärften Verordnungen über die Sonntagsheiligung namentlich bei den Bauern manchen Widerspruch hervorriefen, wirkten auf der anderen Seite die Grundsätze des praktischen Christentums außerordentlich fördernd auf die Wohlfahrtspflege. Zugunsten der Pfarrers- und Lehrerswitwen wurde der Pfarr- und Schulfiskus gegründet. In der Schule, in der ja schon Ernst der Fromme in so vorbildlicher Weise neben dem Religionsunterricht die allgemeine Volksblidung und den Realunterricht gefördert hatte, erfolgte 1698 eine noch stärkere Zurückdrängung des allzu stark bevorzugten Religionsunterrichts zugunsten des Lese- und Schreibunterrichts. Die Kirchenmusik fand besondere Pflege durch die herzoglichen Kapellmeister Witt und Stölzel. Der Bau der Stadtkirche in Waltershausen und zahlreicher Dorfkirchen und der Umbau der Margaretenkirche und des Hospitals in Gotha, wobei übrigens auch der innere Umbau der Schloßkirche Erwähnung verdient hätte, zeigen, wie die Baufreudigkeit des Herzogs gerade auch dem kirchlichen Leben zugute kam. In der Außenpolitik des Herzogs spielten kirchliche Angelegenheiten ebenfalls eine bedeutsame Rolle. Nach dem Glaubens-

wechsel Augusts des Starken erwarb 1698 Sachsen-Gotha gegen Zahlung einer beträchtlichen Summe das Direktorium im Corpus Evangelicorum; doch überließ es der Kurfürst schon ein Jahr später an Sachsen-Weißenfels. Der Kirchengeschichtler hätte natürlich gern noch Genaueres gehört über die pietistischen Streitigkeiten in Gotha, über die Stellung des Herzogs und seiner Berater zu den Salzburger Emigranten und zur Frage der Union und vor allem über die Persönlichkeit des im Zeitalter der Aufklärung und des Rationalismus leider vielfach verkannten allmächtigen Hofpredigers Ernst Salomon Cyprian; doch wäre ein näheres Eingehen auf alle diese Fragen wohl über den Rahmen der Arbeit hinausgegangen. Deshalb sollen auch diese zusätzlichen Wünsche keineswegs irgendwie unser anerkennendes Gesamturteil über die wertvolle Arbeit beeinträchtigen, aus der an Hand des beigegebenen Inhaltsverzeichnisses der Kirchengeschichtler außer dem hier Herausgehobenen gewiß noch manche andere Anregung entnehmen könnte.

Gotha. *Walter Schmidt-Ewald.*

Hans Otto Lang, Die Vereinigten Niederlande und die Fürstbischofs- und Coadjutorwahlen in Münster im achtzehnten Jahrhundert. Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung, herausgegeben von Anton Eitel 54/55, 1933. Münster, Coppenrath. XIV, 185 S.

Die fleißige und verständnisvolle Studie Langs, die aus der Schule Eitels hervorgegangen ist, gibt einen dankenswerten Einblick in den Einfluß der Vereinigten Niederlande auf die Münsterschen Bischofswahlen während des achtzehnten Jahrhunderts. Der Ertrag der gut aufgebauten Arbeit kommt nicht nur der nordwestdeutschen Lokalgeschichte zugute, sondern auch dem besseren Verständnis der europäischen Geschichte, indem die Sicherheitspolitik der Niederlande dadurch vielfach in neues Licht rückt. Auch Kirchenpolitik und Kirchenrecht des aufgeklärten Jahrhunderts ziehen aus dieser Untersuchung beträchtlichen Nutzen.

Hamburg. *J. Hashagen.*

Gg. Pfeilschifter-Baumeister, Der Salzburger Kongreß und seine Auswirkung 1770—1777. Der Kampf des bayrischen Episkopats gegen die staatskirchenrechtliche Aufklärung unter Kurfürst Max III. Joseph (1745—1777), Verhandlungen zu einem ersten bayrischen Einheitskonkordat. Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh 1929. (XLVIII, 830 S., 1 Titelbild) gr. 8°. = Goerres-Gesellschaft z. Pflege d. Wissenschaft im kath. Deutschland. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft Heft 52.

Der Untertitel besagt, was das umfangreiche Werk enthält, die Schilderung nämlich der staatskirchenrechtlichen Neuerungen der bayrischen Regierung unter Max III. Joseph und des Kampfes der bayrischen Bischöfe gegen sie. Ein erster Teil behandelt die Voraussetzungen des Salzburger Kongresses, auf dem die Grundlage für die gemeinsame Gegenwehr gelegt werden sollte, vor allem die staatskirchenrechtliche Entwicklung in Bayern von 1725—1770. Der zweite Teil schildert den Kongreß selbst, eben als einen Versuch, gemeinsam den neuen aufgeklärten territorialistischen Strömungen zu begegnen; ein Versuch, der freilich immer wieder gehemmt wurde durch den partikularen Egoismus sowie die Kurzsichtigkeit der einzelnen Bischöfe, die nicht sahen, daß eine neue Zeit auch neue Anforderungen an die Kirche stellt, und

daß es mit einer bloßen Konservierungspolitik nicht getan ist. Durch Weitblick zeichnete sich fast allein der Salzburger Domdekan Ferdinand Christian v. Zeil aus, der spätere Bischof von Chiemsee. Seiner Initiative war der ganze Versuch zu danken; fast allein seiner Tatkraft ist es zuzuschreiben, daß der Kongreß nicht resultatlos abgebrochen wurde. Ein dritter Teil führt den Leser endlich in die schwierigen diplomatischen Verhandlungen ein, die v. Zeil als Kongreßgesandter in München mit der Regierung Max III. Josephs zu führen hatte; Verhandlungen, deren an sich schon mageres Ergebnis dank der Schwerfälligkeit der Bischöfe und der Gegenarbeit des febronianistisch gesinnten Salzburger Erzbischofs Hieronymus v. Kolloredo um die eigentlichen Früchte gebracht ist.

Die in alle Einzelheiten hineinführende, sehr sorgfältige und umsichtige Darstellung Pfeilschifter-Baumeisters, die aus einer von Pfeilschifter angeregten Münchener Preisarbeit hervorgegangen ist, ist in Wirklichkeit eine Geschichte des Bayerischen Staatskirchenrechts im 18. Jahrh., d. h. vom Konkordat von 1583 bis zum Jahre 1777. Sie hat zugleich weithin den Wert einer Biographie Ferd. Chr. v. Zeils. Außerdem ist sie ein begrüßenswerter Beitrag zur Geschichte des Febronianismus. Besonders hervorheben möchte ich aber die Einführung in die archivalischen Quellen, die Pf.-B. im Vorwort und im Quellenbericht (S. IX bis XLII) gibt. Wer über das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Deutschland des 18. Jahrh. arbeiten will, darf an der Darstellung Pf.-B.s, vor allem an seinen Mitteilungen über die Archivbestände, keinesfalls vorbeigehen. Hier ist wirklich Neuland erschlossen. — Die wichtigsten Dokumente, auf denen die Darstellung fußt, sind auf S. 664—815 im Wortlaut beigegeben.

Kiel. *Kurt Dietrich Schmidt.*

Helmut Eberlein, George Friedrich Fickert. Leben und Wirken eines schlesischen Erweckungspredigers. (= 6. Sonderheft des Vereins für schlesische Kirchengeschichte), Verlag Oskar Heintze, Liegnitz.

Helmut Eberlein hat als Herausgeber des „Jahrbuchs des Vereins für schlesische Kirchengeschichte" bereits viel zur Erhellung wichtiger Tatbestände auf dem Felde, das der Verein pflegt, beigetragen. So ist es außerordentlich zu begrüßen, daß er es unternimmt, im größeren Zusammenhange einer monographischen Darstellung über eine interessante Gestalt des kirchlichen Lebens in Schlesien zu berichten, deren Wirken bisher völlig in Dunkel gehüllt war. In einer schlichten und flüssigen Darstellung entrollt Eberlein den Lebensgang George Friedrich Fickerts und weist auf die dreifache Bedeutung dieses schlesischen Geistlichen (1758—1815) hin, auf seine Tätigkeit als Seelsorger, als Liederdichter und als religiöser Schriftsteller. Die Darstellung des Lebensganges und der Amtstätigkeit Fickerts beleuchtet in manchem Nebensatz bedeutsam den Zustand des kirchlichen Lebens im damaligen Schlesien. Vielleicht hätte man sich gewünscht, daß die Korrekturen, die Eberlein damit an Ritschers Darstellung von der Aufklärung in Schlesien vornimmt, nicht implicite, sondern in breiteren Strichen ausgeführt mitgegeben wären. Andererseits gewährleistet die Beschränkung des Verfassers auf streng monographische Darstellung eine schriftstellerisch schöne Einheit. Fickert studierte in Halle, durchlebte dann eine zehnjährige Kandidatenzeit als Hauslehrer und ging im Alter von 36 Jahren ins Amt. Er hat nacheinander zwei Pfarrstellen im schlesischen Flachlande im Kreise Nimptsch verwaltet. Sein segensreiches

Wirken, das vielfache Anerkennung fand — Eberlein publiziert Visitationsberichte und ähnliches Material —, steht in gewissem Widerspruch zu einem fried- und freudlosen Familienleben, das ihm eine zänkische Frau aufzwang. Es ist sogar eine Beschwerde von Gemeindemitgliedern über die keifende und zu Prügeln bereite Frau Pastorin überliefert. Fickert zeigt sich in den Predigtdispositionen, die Eberlein mitteilt, als ein etwas abstrakter Kanzelredner. Es scheint demnach, als ob seine Bedeutung weniger im gesprochenen als vielmehr im geschriebenen Wort gelegen habe; denn sowohl die Kirchenlieder wie auch die Beiträge, die er für seine Zeitschrift, die „Christlichen Wochenblätter" schrieb, zeigen einen Schriftsteller, der aus der Praxis des Erweckten heraus eine in ihrer Schlichtheit schöne Bildersprache meistert. Eine Analyse der „Christlichen Wochenblätter" ist das Kernstück von Eberleins Buch. Und tatsächlich ist es das Hauptverdienst der Schrift, daß sie diese bedeutsame Quelle ins rechte Licht rückt. Auch hier ist man wieder geneigt zu bedauern, daß der monographische Charakter der Arbeit es dem Verfasser untersagt hat, den gesamten Umkreis aus dem Fickerts Zeitschrift zu erklären ist, mitdarzustellen. Jedenfalls aber findet der künftige Darsteller einer Geschichte der erbaulichen Literatur in Schlesien, die ein dringendes Desiderat ist, für eine wichtige Episode seines Buches zuverlässiges und reichhaltiges Material. So haben wir allen Grund, das Erscheinen der Arbeit freudig zu begrüßen.

Breslau. *Werner Milch.*

C. Schönig, A. J. Binterim (1779—1855) als Kirchenpolitiker und Gelehrter. (= Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein 5.) 1933. Düsseldorf. L. Schwann. XX, 505 S. RM. 12.—.

Der Verfasser sucht zu einem gerechten Urteile über Binterim zu gelangen, indem er die Schattenseiten dieser unermüdlichen Kämpfernatur keineswegs verschleiert. Ein reiches, besonders gedrucktes Material ist verwertet und, nach Materien geordnet, übersichtlich vor dem Leser ausgebreitet, wobei der Kirchenpolitik der Löwenanteil zufällt. Die Kapitel über Binterim als Gelehrten hätten gewonnen, wenn sie noch mehr allgemeine wissenschaftsgeschichtliche Gesichtspunkte angewendet hätten. Auch vermißt man in der ganzen sonst sehr gründlichen Arbeit die Benützung mancher einschlägiger protestantischer Autoren.

Hamburg. *J. Hashagen.*

Die von Martin Gerhardt 1927 begonnene neue Biographie Johann Hinrich Wicherns, deren 1. Band 1927, S. 157 f. angezeigt werden konnte, ist inzwischen zum Abschluß gekommen. Hatte der Verfasser anfangs geglaubt, daß ein weiterer Band genügen würde, um Wicherns Leben und Wirken von 1846 ab zur Darstellung zu bringen, so nötigte die Fülle des von ihm neuentdeckten oder bisher unausgeschöpften Quellenmaterials, den Stoff über 2 abschließende Bände zu verteilen. Man muß ihm wie dem Verlag des Rauhen Hauses, Hamburg, für diese Erweiterung des ursprünglichen Planes dankbar sein. Denn nur so war es möglich, ein plastisches und erschöpfendes Bild zu zeichnen nicht nur von Wicherns persönlichem Leben und von der Anstaltsgeschichte des Rauhen Hauses, sondern überhaupt von der Geschichte der Inneren Mission in den einzelnen deutschen Ländern, soweit sie von Wichern zu seinen

Lebzeiten unmittelbar beeinflußt worden ist, sowie von dem gesamten staatlichen und kirchlichen Geschehen bis etwa 1870, an dem er irgendwie beteiligt gewesen ist. Wie weit G. seine Grenzen gesteckt hat, welche Fülle von Einzelgestalten und Geschehnissen aller Art er in seine Darstellung verwoben hat, lassen zusammenfassend die dem 3. Band angefügten Namen- und Sachregister (S. 637 bis 697) erkennen.

Der Stoff ist so verteilt, daß der 2. Band (438 S., 1928) Wichern auf der „Höhe des Schaffens. 1846—57" darstellt, während der 3. Band (697 S., 1931) „Ausbau und Ende 1857—81" schildert. In kurzen Kapiteln behandelt der 2. Band zunächst die Ausbreitung der Wichernschen Arbeit bis zur Märzrevolution von 1848, seine Haltung gegenüber dieser von ihm seit langem vorhergesehenen Revolution und den in ihr offenbar gewordenen religiösen und sittlichen Nöten, sein Auftreten auf dem Wittenberger Kirchentag, dem ersten der in die Darstellung einbezogenen sechzehn Kirchentage, und endlich die Gründung des Zentralausschusses 1849 und die klassische Denkschrift Wicherns. Den Hauptraum nehmen dann die breit angelegten beiden Kapitel ein, die in detailliertester Darstellung den „Herold der Inneren Mission" in den arbeitsreichsten und erfolgreichsten Jahren seines Lebens darstellen, seine Reisen durch ganz Deutschland, seinen Austausch mit den auswärtigen Freunden, seine Teilnahme in den Kirchentagen, den Kongressen für Innere Mission, dem Zentralausschuß, seine Bemühungen um die Erziehungsanstalten, um die Hebung der oberschlesischen Waisennot, um die Gefangenenfürsorge und die Reform der Strafanstalten aller Art, die ihm als „große Ruinen der Christenheit" erscheinen, und deren Reform er zur „Sache des öffentlichen christlichen Gewissens" zu machen bestrebt ist — insgesamt eine weitestreichende Tätigkeit, die zeigt, wie sich schon in diesen Jahren der Schwerpunkt der Arbeit Wicherns vom Rauhen Hause fort verschoben hat. Der Band schließt mit der seit einem Jahrzehnt erhofften, endlich 1857 erfolgenden Berufung Wicherns nach Berlin, in das preußische Innenministerium (als vortragender Rat für die „Angelegenheiten der Strafanstalten und des Armenwesens") und in den Evangelischen Oberkirchenrat. Wenn G. die durch diesen Zusammenschluß Wicherns mit der preußischen Monarchie sich vollziehende Beschränkung des Wichernwerkes stark betont, ja darin geradezu die „Tragik" in Wicherns Leben begründet sieht, weil dieses Zusammengehen mit dem Monarchen ihm die Aufstellung eines großen Sozialprogramms, die Bildung einer stoßkräftigen christlich-sozialen Bewegung in Fühlungnahme auch mit den ehrlichen Männern unter den Führern des Proletariats und die Wiedergewinnung des Proletariats für die Volkskirche unmöglich machte, so war für Wichern selbst das Entscheidende einerseits sein Eindruck vom Zusammenschluß der Revolution mit der Gottlosigkeit, anderseits sein Urteil über Friedrich Wilhelm IV., „unter dessen Szepter das Reich Gottes zu einer solchen Macht und Tiefe herangewachsen" sei wie noch unter keinem anderen evangelischen Fürsten, „soviel auch Menschen daran verdorben haben mögen" (III, S. 187; vgl. 213). Wie enge Grenzen freilich seinem Wirken im Staatsdienst gezogen waren, und welche Kämpfe sich daraus ergaben, daß die Brüderschaft des Rauhen Hauses „noch zur allerletzten Stunde in das alte Staatsgebäude hineingekeilt" war und sich dann als „christlich erfüllte Institution" „plötzlich in dem religionslos werden wollenden Staat" befand (III, S. 246), hat Wichern sehr bald erkennen müssen. — Da Wichern sich die Beibehaltung der Leitung des Rauhen Hauses

und seiner freien Tätigkeit neben den preußischen Ämtern ausdrücklich ausbedungen hatte, so fiel dem 3. Band die Aufgabe zu, sowohl die Geschichte seiner freien Arbeit als auch seines Staatsdienstes von 1857 ab zu schreiben. Diesem Band ist die Anstaltsgeschichte des Rauhen Hauses einschließlich seiner Agentur und deren Schriftenmission während der ganzen zweiten Hälfte von Wicherns Leben eingegliedert. In der Darstellung seiner amtlichen Arbeit ist dem zermürbenden und letztlich erfolglosen Kampf um die Gefängnisreform, Ausbildung der Gefangenenaufseher, Einzelhaftfrage, Gefangenenseelsorge u. dgl. der breiteste Raum gewidmet, wobei naturgemäß die Ausgestaltung des Moabiter Gefängnisses zu einer Musteranstalt in den Mittelpunkt tritt. G. geht aber in diesen Kapiteln wiederum auch auf alle anderen Fragen, an denen Wichern beteiligt ist, und die chronologisch in den betreffenden Zeitraum fallen (Kampf um die Zivilehe, Kirchenverfassungsfragen, Felddiakonie 1864, 1866, 1870 usw.), detailliert ein. Er schildert schließlich, nachdem schon seit 1872 Wicherns allmähliche Loslösung von seinem Lebenswerk zu beobachten war, in dem erschütternd zu lesenden Schlußkapitel das „siebenjährige Sterben" Wicherns 1874—1881.

Wie schon dem 1. Band, so kann auch den abschließenden Bänden die Selbständigkeit der Darstellung und ihre sichere quellenmäßige Fundamentierung nachgerühmt werden. In den jedem Bande angehängten „Nachweisen" (II, S. 410—438; III, S. 592—635) begegnen neben den immer wieder ausgiebig zitierten Briefen und Kalendereintragungen Wicherns am häufigsten die Akten aus dem Archiv des Rauhen Hauses, des Zentralausschusses, wie der Einzelvereine für Innere Mission, Verhandlungsprotokolle aller Art, die Akten der preußischen Ministerien und des E.O.K. G. hat aber auch die zeitgenössische Literatur bis hin zu den Tagesbroschüren und Zeitschriftenaufsätzen in weitem Umfange herangezogen, darunter auch die der Gegner Wicherns in den politischen wie in den kirchlichen Kreisen. Diese Kämpfe um Wicherns „christlichen Sozialismus", um seine dem „Afterluthertum" widerstrebende Auffassung von wahrhafter Volkskirche, um sein von den religiös Indifferenten angefochtenes Ziel der Schaffung einer christlichen Volksgemeinschaft, um seine konfessionell weitherzige Betonung der Praxis pietatis bilden immer wieder dramatische Höhepunkte der Darstellung. Inmitten des aus der chronologischen Darstellungsweise sich ergebenden Hin und Her erreicht man dann dabei zugleich immer wieder gewisse Ruhepunkte, an denen die letzten weltanschaulichen Gegensätze und auf Wicherns Seite die großen, sein Werk tragenden prinzipiellen Gedanken eingehend entwickelt werden. Daß G. selbst seinem Helden nicht unkritisch gegenübersteht, war bereits oben an einem Punkte berührt. Er betont wiederholt, daß Wichern und die Innere Mission bei allem Mitempfinden für das Elend der Fabrikarbeiter und für die Herabwürdigung des Menschen zur Maschine (z. B. II, S. 182 f.) doch die Sache der arbeitenden Klasse nicht mit genügendem Nachdruck vertreten und kein umfassendes soziales Programm aufgestellt habe, so daß die Innere Mission nicht habe zur Volkssache werden können, sondern Liebesarbeit eines doch nur kleinen Kreises des Volkes, des Adels, der Geistlichkeit und des höheren Bürgertums, geblieben sei (II, S. 58 f., 64, 91 f., 156 f. u. ö.). Er erkennt zugleich auch die Unzulänglichkeit seiner Arbeit an den der Kirche bzw. dem Christentum entfremdeten Gebildeten, kritisiert z. B. scharf die Haltung, die etwa der von der Agentur des Rauhen Hauses 1853 veröffentlichte Roman der Wilhelmine Canz „Eritis sicut Deus" der Tübinger Hegelschen

Philosophie und Theologie gegenüber eingenommen hat (III, S. 70ff.). Wenn G. hinsichtlich der sozialen Frage Wicherns und seiner Mitarbeiter „innere Zeitgebundenheit" gelegentlich als Entschuldigung bzw. Erklärung anführt, so wäre vielleicht ein Vergleich mit dem in derselben Situation hervorgetretenen katholischen Gegenstück, dem Werke Kettelers, instruktiv gewesen; merkwürdigerweise zitiert er nur einmal (III, S. 378) ein im Jahre 1864 gesprochenes Urteil Wicherns über Ketteler, während er auf dessen soziale Predigten von 1849 gar nicht hinweist, woraus man wohl schließen darf, daß auch Wichern selbst darauf nicht geachtet hat, obwohl er sonst von der katholischen Kirche und ihrer praktischen Arbeit durchaus zu lernen bereit war. Kettelers Sozialprogramm, dessen Positives Wichern übrigens als „sehr schwach" beurteilt, gehört immerhin zur Zeitgeschichte, die G. sonst in weitem Umfange berücksichtigt hat, so daß gerade dadurch sein Werk weit mehr als eine bloße Lebensbeschreibung Wicherns geworden ist. Es ist ein Werk, an dem keiner, der die deutsche Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts zu behandeln hat oder eine ihrer Fragen darzustellen unternimmt, künftig wird vorübergehen können. Und es ist erfreulich, daß G. nun seine Forschung auch dem anderen großen Führer in der damaligen Inneren Mission, dem von Wichern so vielfach getadelten Fliedner, zugewandt hat.

Königsberg-Pr. *L. Zscharnack.*

Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852—1870. Zusammengestellt von Clara Misch, geb. Dilthey. Mit einem Jugendbild. B. G. Teubner, Leipzig u. Berlin. 1933. V und 318 S. Geh. RM. 5.60, geb. RM. 6.80.

Ein ungemein fesselndes Lebensbild wird uns mit dieser Veröffentlichung, die anläßlich des 100. Geburtstages Diltheys am 19. November 1933 erschienen ist, geboten. Was aus allen Seiten dieses Buches zu dem Leser spricht und was ihn zunächst und am unmittelbarsten packt, das ist die — wenn man es einmal so nennen darf — unruhige und sich verzehrende „Eifersucht", mit der der heranwachsende, seiner Ziele und Aufgaben bewußte Gelehrte über seiner Arbeit gewacht und um die für den Aufbau seiner geistigen Welt notwendige Zeit beharrlich und zäh gekämpft hat. Nicht als ob sich über diesem Egoismus zum Werk die Anteilnahme an der Gemeinschaft, am großen Ganzen verflüchtigt hätte: wir sehen im Gegenteil, und fast jede Seite legt ein Zeugnis davon ab, wie unmittelbar und herzlich D. mit den Sorgen und Freuden seiner Familie mitlebte, wie groß sein Freundeskreis und wie lebhaft immer wieder der freundschaftliche Verkehr war, wie er auch mit weitreichenden persönlichen Beziehungen in der wissenschaftlichen Welt seiner Tage stand (in seiner Korrespondenz begegnen uns z. B. Wilh. Scherer, Erdmannsdörffer, Treitschke, neben seinem späteren Schwager Usener) und mit wie starkem Interesse und klarem Urteil er die politische Entwicklung in den sechziger Jahren begleitete. Immer aber blieb sein Blick, sein Wollen und Denken auf das Werk gerichtet, zu dem er sich berufen glaubte, und wenn trotz allen Eifers, trotz aller bis zur Erschöpfung führenden Mühen so mancher Plan ein Torso blieb (— man denke nur an seine Biographie Schleiermachers, deren qualvolle Entstehung man hier begleitet und deren so oft angekündigter zweiter Band nie erschienen ist —), wenn so manche Arbeit, deren Erscheinen schon vorausgesagt, erst nach Jahrzehnten publiziert wurde — wie hätte D. der Wissenschaft und damit auch seinem Volk leisten können, was er geleistet hat, wenn er sich nicht in seinen Jugend-

jahren mit solcher vielleicht schon genialen Ausschließlichkeit seinen Studien gewidmet hätte. Wie nüchtern er bei alledem die Fragen seiner Karriere berechnet und behandelt hat, zeigen seine Bemerkungen und Briefe zu seiner Habilitation und den verschiedenen Berufungsaussichten. — So gewinnt dieses Lebensbild eine in mancher Beziehung aktuelle Bedeutung. Daß im einzelnen manche amüsanten Züge nicht fehlen (vgl. z. B. die Charakterisierung der Berliner Theologischen Fakultät: Twesten S. 19, Nitzsch S. 20, Niedner S. 74 f. und 95), ist selbstverständlich. Das Reizvollste ist, zu beobachten, wie in einer Fülle lebendigster Beziehungen ein Mensch sich seiner und seiner eigentümlichen Aufgabe bewußt wird (sein Ideal ist Wilhelm von Humboldt S. 76). Er sucht die Synthese zwischen Geschichte und Philosophie. Ein Denker müsse zunächst „durch exakte Erforschung der genetischen Reihen" (S. 286) erklärt werden; aber andererseits gilt doch auch: „es verlohnte sich nicht, Historiker zu sein, wäre es nicht eine Weise, die Welt auch zu begreifen!" (S. 81). Das sind die beiden Motive, denen die „geisteswissenschaftliche" Methode ihre Entstehung verdankt. So führt das Persönliche immer wieder zum Sachlichen hinüber.

Berlin-Lichterfelde. *Walter Dreß.*

Michael Fraenkel, Jacob Bernays. Ein Lebensbild in Briefen. Breslau, M. und H. Marcus. 1932. VI, 172 S. geb. RM. 4.80.

Wenn Bernays' philosophisch-historische Werke sowie seine „Gesammelten Abhandlungen", die Usener s. Z. (1885) herausgab und Harnack in der Th. Lz. würdigte, auch dem Kirchenhistoriker allerlei zu sagen haben, so darf auch die hier vorliegende Veröffentlichung seines Briefwechsels mit Bunsen, Curtius, Paul Heyse, Mommsen, Max Müller, Friedrich Ritschl u. a. Interesse fordern. Der Herausgeber hat zur Vorbereitung einer noch fehlenden Bernaysbiographie den ausgedehnten Briefwechsel aufzuspüren gesucht, den Bernays mit Gelehrten des In- und Auslandes unterhalten hat, und legt der Öffentlichkeit wenigstens einen Teil der von ihm aufgestöberten etwa 1000 Briefe vor, teils in der Form von Zitaten inmitten eines vorangestellten Lebensabrisses (S. 1—35), teils durch zusammenhängenden Abdruck in dem den Hauptraum des Buches füllenden Briefteil. Einen darin nicht mitveröffentlichten Brief an Heyse vom 9. März 1855, dem mit Mommsens Genehmigung dessen für Storm bestimmte poetische Absage an die im „Liederbuch dreier Freunde" gemeinsam betriebene Dichtkunst beigelegt war, hat Fraenkel eben in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie (philol.-histor. Klasse 1934. I) vorgelegt („Th. Mommsen, J. Bernays und Pl. Heyse"). Die mitgeteilten Briefe, den Jahrzehnten von 1848 bis 1884 zugehörig, enthalten neben Persönlichem überwiegend Meinungsaustausch über wissenschaftliche und sonstige literarische Veröffentlichungen, sowie über die z. T. scharf kritisierten Zustände in der damaligen gelehrten Welt, seltener über Politisches und auch über Weltanschauliches. In den früheren Jahren zeigen sie Bernays' Anteil am Schaffen Paul Heyses, für dessen religiöse und historische Partien er immer wieder Ratschläge erteilt, z. T. auch Mommsens Ratschläge übermittelt. Auch sein Anteil an Bunsens Bibelwerk tritt in einer ganzen Reihe von Briefen hervor. Unter den Briefen von Bunsen interessiert insbesondere dessen Bekehrungsversuch S. 51 ff. und Bernays' charaktervolle Antwort S. 58 ff., die sich auf Röm. 11, 25 f. gründet. In den späteren Jahren ist der Briefwechsel Bernays-Mommsen am ergiebig-

sten und zeigt, wie oft Bernays dem Verfasser des Römischen Staatsrechts mit seinen reichen Kenntnissen hat dienen können. Durch die ganzen Jahrzehnte hindurch erlebt man den großen Eindruck, den Bernays' Schriften, seine Scaligerbiographie, seine Aristotelesstudien, seine mannigfachen religionsgeschichtlichen Arbeiten u. a., immer wieder hervorgerufen haben. Ungern vermißt man Erläuterungen zu vielen, für den Leser schwer deutbaren Briefstellen; so hätte, um ein theologisches Beispiel zu geben, zu S. 48 angemerkt werden müssen, daß es sich bei dem „neuentdeckten griechischen Kirchenschriftsteller" um Hippolyts Philosophumena handelt und daß Bernays' darauf bezügliche Epistola critica ad Bunsenium tatsächlich in Bunsens Analecta Antenicaena verwertet worden ist. An Druck- oder Lesefehlern sei wenigstens der Name Windelmann S. 44 oben moniert, hinter dem tatsächlich Johann Joachim Winckelmann steckt. Aus den Mommsenbriefen (30. Okt. 74) sei der Satz zitiert, „daß wir vor der römischen Religion stehen wie vor dem umgestürzten Kessel, der das Mysterium einschließt; ob dies Gold ist oder Asche oder gar nichts, weiß ich nicht". Auch sonst birgt die Briefsammlung manche interessante Äußerung in sich.

Königsberg-Pr. *L. Zscharnack.*

P. von Tschudi, Geschichte der Deutschen Evangelischen Gemeinde im Haag. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1932. 240 S., elegant geb. m. 16 Kupfertiefdrucktafeln.

Das mit Empfehlung des Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses (D. Kapler) übersandte Buch dürfte heute weithin großen Erwartungen begegnen: Wie arbeitet die deutsche evangelische Kirche im Auslande? Was tut sie in Holland? Die luxuriöse Ausstattung dieser Geschichte einer recht jungen (75jährigen) Gemeinde steigert noch diese Erwartungen.

Der Inhalt muß freilich schwer enttäuschen. Zwar findet sich eine sorgfältige chronologische Zusammenstellung aller üblichen Daten des Gemeindelebens, die einen fast lückenlosen Überblick ermöglicht. Die Sorgfalt geht so weit, daß sie selbst geringste, ja kleinliche Einzelheiten des Gemeindelebens (Geschichte der Küster und Kirchendiener, „Fürstlichkeiten im Gottesdienst" S. 134 u. a.) notiert.

Man muß jedoch das Ausland wenig kennen und die großen, weltweiten, oft so tragischen Probleme der deutsch-evangelischen Kirche im Auslande, um anzunehmen, daß eine derart äußerliche Katalogisierung wirklich „Kirchengeschichte" von heute ist. Nicht eine große Idee, nicht ein übergreifender Gesichtspunkt ist mir in diesem Buch begegnet. Gewiß gibt es auch solche, im tiefsten Sinne geschichtslose evangelische Gemeinden im Auslande. Aber sie sind aufs tiefste zu bedauern und täten besser, nicht viel von sich reden zu machen.

Wir hoffen, daß Gemeinden dieses Typus und Bücher über sie immer mehr der Vergangenheit angehören. Jede kleine Gemeinde in Siebenbürgen oder im Baltikum, vollends die Gemeinden in Petersburg oder Moskau verdienten es eher, in solch umfassender Darstellung der übrigen Christenheit vor Augen geführt zu werden: sie wüßten etwas von lebendigem evangelischem Glauben und lebendiger evangelischer Liebe zu erzählen, die sich trotz übergroßen Druckes der Umwelt zu behaupten vermögen.

Dorpat. *Werner Gruehn.*

Aus Zeitschriften.

Revue d'histoire ecclésiastique XXIX, 1. 2., 1933. Van den Eynde, La double édition de St. Cyprien. Mercier, Les théories politiques des calvinistes dans les Pays-Bas à la fin du XVIe et au début du XVIIe s. Gessler, Les bibliothèques monastiques de Lobbes et de Stavelot, Gougaud, Sur les routes de Rome et sur le Rhin avec les „peregrini" insulaires. De Loger, L'Albigeois pendant la crise de l'albigéisme. L'épiscopat de Guilhelm Paire (1185 bis 1227) (à suivre). Mollat, A propos du droit de depouilles. XXX, 1. 2. 1934. Mercier, L'esprit de Calvin et la démocratie. Constant, Le réveil réligieux de France au début du XIXe s. (suite et fin). Thomas, Les ébionites baptistes. **Theologische Quartalschrift** CXIV, 1—3, 1933. Simon, Die Geschichte als Weg des Geistes. Adam, Deutsches Volkstum und katholisches Christentum. Riesser, Lucian von Samosata und die Hl. Schrift. Fischer, Die Mauern und Tore des biblischen Jerusalem. Hagen, Pfarrei und Pfarrer. Pronobis, Bethesda zur Zeit Jesu. Geiselmann, Der Einfluß des Remigius von Auxerre auf die Eucharistielehre des Heriger von Lobbes. Krebs, Zur Methode und zu den Ergebnissen der vergleichenden Religionsgeschichte. Martin, Theologisch-kritische Untersuchung über ein System bei Franz von Sales. **The Harvard Theological Review** XXII, 1934. Scott, Recent lives of Jesus. Nock, A vision of Manduli Aion. Cumont, Un fragment de rituel d'initation aux mystères. Russell, The preferments and "adiutores" of Robert Grosseteste. **Echos d'Orient** XXXV Nr. 165 bis 168. Disdier, Elie l'ecdicos et les ἕτερα κεφάλαια attribués à St. Maxime le confesseur et à Jean de Carpathos. Stéphanou, Théophane de Medic. Opuscules philosophiques. Dalleggio d'Alessio, Les inscriptions latines funéraires de Constantinople au moyen âge. Stéphanou, Les derniers essais d'identification du Pseudo-Denys l'Aréopagite. XXXVI, Nr. 169, 170. Janin, Au lendemain de la conquête de Constantinople. Les tentations d'union des églises (1204—1208). Grumel, Autour du voyage de Pierre Grossolanus archevêque de Milan à Constantinople en 1112, Stéphanou, L'église orthodoxe et la primauté romaine au concile d'Ephèse. **Archivio della Societa Romana di storia patria** LIII—LV, 1930—32. Battistini, I padri bollandisti Henschenio e Papebrochio. Paschini, La flotta di Callisto III. **Richerche religiose** IX. Nr. 5, 6, 1933. Koch, La sopravvivenza di Cipriano nell'antica letteratura cristiana. **Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses.** XIII, 1—4. 1933. A. Koyré, Paracelse. J. Courvoisier, Une traduction française du commentaire de Bucer sur l'évangile selon saint Matthieu. Maurice Goguel, Jésus et l'église. H. Strohl, La notion d'église chez Bucer dans son développement historique. J. Pommier, Autour de Montaigne: Pierre Charron et sa fortune litteraire. J. Gagé, Σταυρὸς νικοποιός. La victoire impériale dans l'empire chrétien. M. Francès, La morale de Spinoza et la doctrine calvinienne de la prédestination. E. Behr-Sigel, Notes sur l'idée russe de sainteté d'après les saints canonisés de l'Eglise russe. XIV, 1—2. 1934. P. Collorup et F. Héring, Les Papyri Chester Beatty. Maurice Goguel, La naissance du Christianisme d'après M. Loisy. **Zeitschrift für Theologie und Kirche** XIV, 1—4. 1933. P. Brunner, Zur Auseinandersetzung zwischen antikem und christlichem Zeit- und Geschichtsverständnis bei Augustin. H. Raillard, Die

Stellung der Moral im Leben des Christen nach Zinzendorf. H. Benckert, Isaak August Dorners „Pisteologie". A. v. Ungern-Sternberg, Die Begegnung von Theologie und Philosophie bei Schleiermacher in seiner Reifezeit. Th. Steinmann, Wegweisendes in Schleiermachers Lehre vom Erlöser und seinem Erlösertum. H. Stephan, Schleiermachers politische Ethik und Spiegel seines Denkens. H. Mulert, Neuere deutsche Schleiermacher-Literatur I. XV, 1—2, 1934. Fr. W. Schmidt, Die Frage nach Gott als Frage der Reformation. G. Jakob, Luthers Kirchenbegriff. Torsten Bohlin, Schleiermacher in der schwedischen Theologie. H. Mulert, Neuere deutsche Schleiermacher-Literatur II. K. Heussi, Die Germanisierung des Christentums als historisches Problem. **Archiv für Kulturgeschichte** XXIV 1—3, 1933/34. H. Schönebaum, Pestalozzi und Herder. W. Goetz, Weltgeschichte. F. Cornelius, Hellenismus und Orient. Max J. Wolff, Sibyllen und Sibyllinen. H. Grundmann, Die Grundzüge der mittelalterlichen Geschichtsanschauungen. **The Catholic Historical Review** XVIII, 4, 1933. James F. Kenney, Relations between Church and State in Canada since the Cession of 1763. PierreGeorges Roy, La Paroisse et l'Habitant Canadien sous le Régime français. XIX, 1—4, 1933/34. Ch. L. Souvay; Ozanam as Historian. G. J. Garraghan, The Ecclesiastical Rule of Old Quebec in Mid-America. E. Ryan, The Oxford-Movement in the United States. J. K. Wilson, Bishop Briand and the American Revolution. A. G. Doughty, Sources for the History of the Catholic Church in the Public Archives of Canada. H. J. Somers, The Legal Status of the Bishop of Quebec. G. Barraclough, The Making of a Bishop in the Middle Ages. The part of the Pope in Law and Fact. P. Kiniery, Efforts Made by Religious Groups to Maintain Peace in Early New York. XX 1—2, 1934. J. B. Mason, The Concordat with the Third Reich. G. G. Walsh, Dante's Philosophy of History. F. Fellner, The "Two Cities" of Otto of Freising and its influence on the Catholic Philosophy of History. **Historisches Jahrbuch** 53, 1—4, 1033. R. Guardini, Seinsordnung und Aufstiegsbewegung in Dantes Göttlicher Komödie. Cl. Bauer, Die europäische politische Situation von 1559 und ihre finanziellen Hintergründe. W. von den Steinen, Chlodwigs Taufe: Tours 507? G. Buschbell, Ein Brief von Johannes Cochlaeus an den Jesuiten Claude le Jay von dem Regensburger Religionsgespräch 1546. H. Jedin, Die geschichtliche Bedeutung der kathol. Kontroversliteratur im Zeitalter der Glaubensspaltung. M. Buchner, Rom oder Reims die Heimat des Constitutum Constantini? Theod. Klauser, Die liturg. Austauschbeziehungen zwischen der römischen und fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis zum 11. Jahrhundert. B. Altaner, Raymundus Lullus und der Sprachenkanon (can. 11) des Konzils von Vienne (1312). J. Lortz, Zur Lutherforschung. Joh. Spörl, Das mittelalterliche Geschichtsdenken als Forschungsaufgabe. H. Jedin, Religion und Staatsraison, ein Dialog Trojano Boccalinis über die deutsche Glaubensspaltung. E. Quadflieg, Dokumente zum Werden von Constantin Frantz. H. Günther, Die Reichsidee im Wandel der Zeiten. Joh. Vincke, Zur Geschichte des St. Georg-Kultes in den Ländern der Krone von Aragon. K. Lübeck, Der Salzbezug des Klosters Fulda. 54, 1—2. 1934. M. Braubach, Die kirchliche Aufklärung im kathol. Deutschland im Spiegel des „Journal von und für Deutschland" 1784—1792. W. Kienast, Der anglo-normannische Staat. S. Euringer, Drei

Beiträge zur Roswitha-Forschung. F. Herberhold, Die Beziehungen des Cadalus von Parma (Gegenpapst Honorius II.) zu Deutschland. H. Baier, Karlsruher Archivalien zur Geschichte des Katholizismus im Oberrheingebiet. Cl. Schulte, Deutsche Könige, Kaiser, Päpste als Kanoniker an deutschen und römischen Kirchen. L. Schmidt, Die angebliche erste deutsche Kaiserkrönung im Jahre 508. F. Pelster, Eine ungedruckte Einleitung zu einer zweiten Auflage des „Eulogium ad Alexandrum III Johannis Cornubiensis". P. Lehmann, Reste einer Frühfassung von Joh. Buschs Windesheimer Chronik. K. Wolf, Der Kampf der kathol. Handwerker um Bürger- und Meisterrechte in Frankfurt a. M. gegen Ende des 18. Jahrhunderts. **Römische Quartalschrift**, 41, 1—4. 1933. J. P. Kirsch, Die vorkonstantinischen christl. Kultusgebäude im Lichte der neuesten Entdeckungen im Osten. E. Schneider, Über den Ursprung und die Bedeutung des Namens Rota als Bezeichnung für den obersten päpstlichen Gerichtshof. K. A. Fink, Die Sendung des Kardinals von Pisa nach Aragon i. J. 1418. P. M. Baumgarten, Vom ersten Biographen des Hl. Ignatius. J. Birkner, Ein zweiter Carafa-Prozeß unter Pius IV. J. Schmidlin, Quellen und Literatur über Pius IX. und Leo XIII. A. Michel, Von Photius zu Kerullarios. A. B. Schuchert, Zur Elfenbeinkassette von Farfa. H. Bastgen, Ein Plan Berliner Hofkreise, im Verein mit Bunsen den Protestantismus in Italien, besonders in Rom, auszubreiten. L. Mohler, Kardinal Bessarions kritische Untersuchung der Vulgatastelle: Sic eum volo manere, quid ad te? H. Jedin, Der Franziskaner Cornelio Musso, Bischof von Bitonto. L. A. Veit, Frankendorfliches Brauchtum des 17. Jahrhunderts im Blickfeld einer großen deutschen Kirchenordnung. F. Vincke, Der Jubiläumsablaß von 1350 auf Mallorca. F. Vincke, Eine königliche camera apostolica, **Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte** XXVII, 1—4. 1933. H. Förster, Der Nuntius Ladislaus d'Aquino und die Schweizer. J. Müller, Disentis als römisches Kloster. H. Förster, Nuntius d'Aquino und die Bischöfe seines Sprengels. J. Niquille, La chronique fribourgeoise du doyen Fuchs. E. Fr. J. Müller, Briefe Glareans an Aegidius Tschudi. E. Wymann, Eine Episode aus dem Leben des Bischofs Jost von Silenen. H. Förster, Nuntius Ladislaus d'Aquino, die Ambassadoren und die Neugläubigen; sein Verhältnis zum Welt- und Ordensklerus. L. Veuthey, Le Père Girard, curé de Berne (1799—1804). A. Arnold, Die ehemalige Göldlinkapelle beim Großmünster in Zürich. Th. Käppeli, Das neuaufgefundene Widmungsexemplar der ältesten Legende und des Offiziums des sel. Bruder Klaus. XXVIII 1—2. 1934. K. Vogler, Das Dominikanerinnenkloster St. Katharina in St. Gallen zur Zeit der Reformation. P. Aebischer, Le toponyme Sembrancher et le nom de personne Pancratius. E. Fr. J. Müller, Briefe Glareans an Aegidius Tschudi. A. Courtray, Catalogue des Chartreux de la Port-Dieu. L. Weiß, Schweizer Quellen zur Gesch. des Regensburger Reichstags 1541. **Theologische Blätter** XII, 1—12. 1933. G. Stuhlfauth, Zur Geschichte der protest. Privatbeichte und der Beichtstühle. W. Roth, Der Neuthomismus in Frankreich. W. Roth, Der Neucalvinismus in Frankreich. W. Bader, Die Anfänge des Christentums im Rheinland. XIII, 1—8. 1934. R. M. Jones, Eine große Erweckung. R. Strohtmann, Der Sinai und die Orthodoxe Christenheit. W. Dreß, Baltische Kirchengeschichte der Neuzeit. F. Gerke, Anfechtung und Sakrament in Martin Luthers Sermon vom Sterben. G. Krüger, Wandlungen in der Kirchengeschichtsschreibung.

Kirche und Welt im Mittelalter.

Von Justus Hashagen,
Hamburg, Rothenbaumchaussee 30.

Das Verhältnis der Kirche zur Welt ist von den Erforschern des Mittelalters immer schon besonders bedacht worden, weil die Kirche auf die Welt während des Mittelalters einen stärkeren Einfluß ausübt als jemals vorher oder nachher. Darüber hinaus liegt aber noch ein anderer Grund vor, weshalb das damalige Verhältnis der Kirche zur Welt immer wieder die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Nur von hier aus ist nämlich eine sinnvolle Periodisierung der Kirchen- und Kulturgeschichte des Mittelalters möglich.

Man ist sich zwar ziemlich einig darüber, daß die drei kunstgeschichtlichen Perioden des frühen, hohen und späten Mittelalters über die Kunstgeschichte hinaus z. B. auch auf die Kirchengeschichte, ja auf die allgemeine Kulturgeschichte des Mittelalters anwendbar sind. Zu vollkommener Anschaulichkeit kann aber diese Anwendung erst dann gedeihen, wenn die Entwicklung des Verhältnisses der Kirche zur Welt während dieser drei Perioden, die durch die Epochejahre 1100 und 1300 abgegrenzt sind, als beherrschendes Leitmotiv erkannt ist.

Diese Entwicklung gestaltet sich, in großen Zügen betrachtet, so, daß die anfänglich anscheinend überaus starke äußere und innere Machtstellung der Kirche zum ersten Male in der mittleren Periode erschüttert und in der letzten Periode so weit unterwühlt wird, daß ihr dann die Neuzeit den entscheidenden Schlag versetzen kann. Daraus ergibt sich zugleich eine klare und einfache Richtlinie für die Abgrenzung zwischen Mittelalter und Neuzeit. Zweifel über diese Abgrenzung konnten nur deshalb auftauchen, weil die Bedeutung dieser Richtlinie nicht erkannt war.

Ist somit das Verhältnis der Kirche zur Welt als durchschlagende Triebkraft der Geschichte des Mittelalters festgestellt, so fin-

den alle Untersuchungen eine Rechtfertigung, die darum bemüht sind, die näheren Umstände der Entwicklung dieses grundlegenden Verhältnisses während der drei Perioden zunächst in allgemein vergleichenden Bildern vor die Augen zu bringen. Es zeigt sich dabei natürlich, daß der wirkliche Verlauf viel verwickelter gewesen ist, als eine eben nur ganz allgemein gezogene Entwicklungslinie vermuten läßt. Das Verhältnis der Kirche zur Welt ist während der drei Perioden von Spannungen erfüllt, die nicht zufällig auftreten, sondern in notwendigem Zusammenhang mit den jeweiligen allgemeinen historischen Situationen und mit gewissen Eigentümlichkeiten des mittelalterlichen Geistes.

Der Kirche waren zwei große Siege zugefallen: über das Heidentum der Mittelmeervölker und über das Heidentum der Kelten, Germanen und Slaven. Dieser Sieg war trotz gelegentlicher Gewaltanwendung von Anfang an auch innerlich ausgestaltet worden. Das Verhalten der Kirche gegenüber diesem vielköpfigen Heidentum führte in seiner genialen Mischung von Nachgiebigkeit und Unnachgiebigkeit zu einer wachsenden inneren Beeinflussung fast aller Kulturgebiete der Unterworfenen durch die Kirche. Dieser Prozeß gestaltete sich um so aussichtsvoller, als das kirchliche Geistesleben selbst während des früheren Mittelalters eine seltene Geschlossenheit und Stärke aufwies, da es sich fast ganz dem hl. Augustin ergeben hatte und diesem Augustinismus beinahe eine Alleinherrschaft sicherte.

Der Siegeszug der Kirche gelangte freilich schon während des früheren Mittelalters an eine Grenze. Es ist jedoch für diese Anfangsperiode charakteristisch, daß selbst diese Grenze noch sieghaft überschritten wird.

Alle äußeren und inneren Erfolge der Kirche hatten die eine große entgegenstehende Tatsache nicht beseitigen können: daß die unterworfenen Völker die staatliche Macht behielten. Sie reagierten deshalb auf ihre Christianisierung auch mit der Aufrichtung eines durchgreifenden Landes- oder Staatskirchentums und insbesondere mit einer Germanisierung des Kirchenrechtes, die mit den wirksamen eigenkirchlichen Mitteln je länger je tiefer

in das innerkirchliche Leben eingriff und zu einer ernsten Gefahr für Kirche und Religion heranwuchs.

Da war es eine der größten Leistungen der Kirche während des Mittelalters, daß sie sich gegen diesen stillen und lauten Einbruch der Welt mit der ganzen ihr noch immer eigenen Charakterstärke und mit wachsendem Erfolge zur Wehr setzte. In diesem Sinne, d. h. zur Bekämpfung des beängstigend anwachsenden profanen Eigenkirchenwesens wurde der Augustinismus zum Gregorianismus des elften Jahrhunderts verschärft. Seine Wurzeln reichen weit zurück. Cluny ist schon 910 gegründet worden. Ja, es lassen sich karolingische und merowingische Vorklänge des Gregorianismus auffinden.

Wie sich das Verhältnis von Kirche und Welt jetzt in der Übergangszeit vom frühen zum hohen Mittelalter gestaltete, lag der Erfolg dank dem Gregorianismus durchaus auf seiten der Kirche. Das frühe Mittelalter gipfelte daher sinngemäß im ersten Kreuzzuge (1095—1099), welcher sich als ein reiner Triumph der Kirche von den späteren des Hochmittelalters weit unterscheidet. Es war eine reiche Ernte, die die Kirche in ihre Scheuern sammeln konnte. Die Saat war reif. An Schnittern fehlte es nicht.

Die Welt mußte einsehen, daß ihr Verhältnis zur Kirche allein mit äußeren Mitteln zugunsten der Welt nicht umzugestalten war. Über den in der Kirche verkörperten Geist, über ihre Intelligenz und ihren Charakter, konnten nur gewisse nun auch auf seiten der Welt zu entbindende geistige Kräfte den Sieg erringen. Die Welt mußte einen innerlichen Aufschwung nehmen, wenn sie gegenüber der Kirche an Boden gewinnen wollte. Die Frage war, ob ihr dieser Aufschwung gelingen würde.

Diese Frage ist während des hohen Mittelalters im zwölften und dreizehnten Jahrhundert zugunsten der Welt beantwortet worden, wodurch nun ihr Verhältnis zur Kirche eine entwicklungsgeschichtlich bedeutsame Umgestaltung erfuhr. Die weltliche Kultur nahm während der Stauferzeit, aufs beste durch die Antike unterstützt, einen solchen Aufschwung, daß nun auch ein Einbruch in die von der Kirche beherrschten Kulturgebiete erfolgen konnte, der an Reichweite den eigenkirchlichen

des frühen Mittelalters weit in den Schatten stellte. Diesem außerordentlichen Aufschwung der weltlichen Kultur hatte nun aber die Kirche auf der Höhe des Mittelalters noch etwas durchaus Gleichwertiges und Ebenbürtiges an die Seite und entgegenzustellen. Es ist bekannt, daß die Machtsteigerung der päpstlichen Zentralgewalt auf der Höhe des Mittelalters enorm war, kirchenpolitisch und politisch sowohl wie kirchenrechtlich. Aber es wird vielleicht nicht immer genügend beachtet, daß diesem äußeren Aufschwung ein innerer nicht nur auf wissenschaftlichem Gebiete entspricht, sondern daß sich auch die Frömmigkeit zu erhabenen Höhen emporschwingt, wie schon die Dreiheit Bernhard — Franciscus — Dante bezeugen kann. Auf der Höhe des Mittelalters stand also die Kirche im Kampf um die Seelen durchaus ihren Mann, indem sie wieder je nach Bedarf Nachgiebigkeit oder Unnachgiebigkeit ins Spiel setzte. Das Verhältnis zwischen Kirche und Welt wurde jetzt während des hohen Mittelalters gegenüber der vorangegangenen Periode zwar zugunsten der Welt wesentlich verschoben, da die Weltkultur im weitesten Sinne Lebenszeichen gab, die sich nicht mehr überhören ließen. Aber die Instrumente in der kirchlich-religiösen Gruppe des Orchesters waren neu gestimmt und konnten ebensowenig zum Schweigen gebracht werden. So war zwar, kulturgeschichtlich angesehen, die Überlegenheit der Kirche nicht mehr im selben Ausmaße wie im frühen Mittelalter zu behaupten. Aber die Kirche, die jetzt von neuem wertvolle religiöse Kräfte entwickelte, war nicht gemeint, sich von ihrer noch immer so verheißungsvollen in und an der Welt geleisteten Kulturarbeit zurückzuziehen: sie erweiterte eben jetzt das Reich des Christentums nach allen Himmelsrichtungen von neuem beträchtlich; sie legte zur selben Zeit den Grund zum modernen Kapitalismus und zur modernen Naturwissenschaft; aber was mehr war — sie besann sich wieder auf ihre eigentliche religiöse Sendung. Die Wundmale des hl. Franciscus gaben ihr von neuem die himmlische Gewähr. Schwere Kämpfe hatten Kirche und Religion mit den neuen aus dem weltlichen Lager vorgeschickten Truppen zu bestehen. Aber der Kampf stählt. Noch

war nichts Wesentliches verloren. Wie würde der Kampf auslaufen?

Um die Beantwortung dieser abendländischen Schicksalsfrage haben schon die beiden letzten Jahrhunderte des Mittelalters mit Erfolg gerungen. Man wird ihnen nur gerecht, wenn man von der unausgeglichenen, ungeklärten, aufs äußerste gespannten hochmittelalterlichen Endsituation seinen Ausgangspunkt nimmt, wie sie in dem Kampfe zwischen dem französischen Könige Philipp dem Schönen und dem Papste Bonifaz VIII. ihren symbolischen Ausdruck findet. Die Zukunft der abendländischen Kultur hing von der Entscheidung über den Sieg ab. Würde er der Kirche oder würde er der Welt zufallen?

Der hochmittelalterliche Aufschwung der weltlichen Kultur macht sich im späteren Mittelalter besonders nach der praktischen Seite noch viel deutlicher bemerkbar. Staat, Gesellschaft, Recht und Wirtschaft erfüllen sich mit gesteigertem Nationalgeiste und überhaupt mit kräftigster Autonomie. Auch sonst treten überaus mächtige selbständige weltliche Entwicklungen hervor, die der spätmittelalterlichen Kultur ein so profanes Aussehen verleihen wie niemals zuvor. Schon im Hinblick auf diese durchaus aufsteigende Bewegung ist es nicht richtig, das späte Mittelalter für eine Verfallszeit zu erklären. Schon fangen die Laien sogar an, sich ihre neuen selbständig gewonnenen weltlichen Errungenschaften zum Bewußtsein zu bringen und Theorien darüber aufzustellen, wodurch diese neuen Errungenschaften weiter gefestigt werden. Es kommt hinzu, daß sich jetzt die Staufische Renaissance zur Großen Renaissance auswächst und die Antike im abendländischen Geistesleben eine Stellung erringt, die sie bisher noch niemals eingenommen hatte. Wirkungsvoll ergänzt wurde das alles durch die Fortschritte, die in der Beherrschung der Natur gelangen und zu den größten Erfindungen und Entdeckungen führten. Die Beherrschung der Welt und des Menschen wurde während des späteren Mittelalters durch eben diese Welt ohne die Kirche, aber auch außerhalb der Welt der Renaissance zukunftssicher vorbereitet.

Befänden wir uns noch auf der Höhe des Mittelalters, so müßten wir nun einen parallelen Aufschwung der kirchlich-reli-

giösen Kultur erwarten. Dieser Aufschwung ließ jedoch zu wünschen übrig. Das ist die entscheidende Tatsache sowohl der Kirchen- wie der Kulturgeschichte des späteren Mittelalters.

Sofort zu Beginn dieser Periode erlebt die Kirche die drei schweren Krisen des Avignonesischen Papsttums (1309—1378), des Schismas (1378—1417) und der konziliaren Beunruhigung, besonders durch das Baseler Konzil (1431—1449). Von diesen Krisen hat besonders die des Schismas symptomatische Bedeutung, da sie die Einheit, eins der höchsten Kulturgüter des Mittelalters, ernstlich gefährdet.

Nun sind das alles zwar nur vorübergehende Erscheinungen. Es gelang dem Papsttum, sich in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts abermals eine beträchtliche Machtstellung zurückzuerobern und auf dem Fünften Laterankonzil (1512 bis 1517) noch einmal eine große Heerschau, die letzte allgemein abendländische, abzuhalten. Aber es war bereits selbst weit über den hochmittelalterlichen Rahmen hinaus verweltlicht. Das Renaissancepapsttum suchte zwar der profanen Welt den Wind aus den Segeln zu nehmen. Aber seine eigenen Segel hielten, mit kirchlichem und besonders mit religiösem Maßstabe gemessen, nicht mehr den Stürmen der Gewissen stand. Sie zerrissen, als ein neuer gewaltiger Sturm aufkam. Es gab keine starke Hand mehr, die das Schifflein Petri vor dem Zusammenstoße mit den härtesten Klippen hätte bewahren können.

Zwar hat es auch der spätmittelalterlichen Kirche an ernsthaftem Reformwillen keineswegs gefehlt. Der große innere Aufschwung der Kirche auf der Höhe des Mittelalters blieb in den folgenden Jahrhunderten nicht ohne gute Nachwirkung. Der Bereich einer kulturnahen Askese dehnte sich über die Klostermauern in die bürgerliche Welt immer mehr aus, vereinfachte und verinnerlichte sich stark und schuf schließlich eine Frömmigkeit, die mit Recht als eine „neue, zeitgemäße", als Devotio Moderna bezeichnet wurde. Sie verdiente diesen Namen durchaus, wenn sie auch an geistiger Schöpferkraft hinter der „hohen" Mystik zurücktrat. Aber auch mit ihr war sie in ihrer starken Neigung zur Verinnerlichung durchaus verwandt. Es war eine gemütvolle, gutherzige, warmherzige, streng moralische Bewe-

gung von eigentümlichem Reize. Aber ihre Träger waren doch vor allem die Stillen im Lande, die wohl um ihr eigenes Seelenheil und um das ihrer Nächsten bangten, die aber viel zu timide waren, als daß sie den Blick auf die weite Welt hinaus gerichtet hätten. Es war eine vorwiegend quietistische Bewegung, deren Einflüsse erst viel später durch den auf ihr fußenden jesuitischen Aktivismus im Zeitalter der Gegenreformation nutzbar gemacht werden sollten. Gewiß kam sie auch schon während des späteren Mittelalters der Kirche zugute; aber sie war in sich nicht kräftig genug, um die Endkatastrophe abzuwehren. Etwas Ähnliches gilt von den zahllosen anderen kirchlich-religiösen Reformbewegungen des späteren Mittelalters, die erst durch die neuere Forschung aus protestantischen Mißverständnissen und Unterschätzungen gelöst worden sind: an sich durchaus achtungswerte Leistungen, nur daß ihnen allen ein größerer Erfolg versagt blieb, weil es auch der römischen Kurie an einhelligem Reformwillen durchaus gebrach.

So hatte sich das Verhältnis von Kirche und Welt, das sich zunächst für die Kirche so günstig gestaltet hatte, im Laufe der Jahrhunderte des Mittelalters fast in sein Gegenteil verkehrt. Die Kirche wehrte sich leidenschaftlich. Aber ein Erfolg mußte ihr versagt bleiben, da sie anders als im Hochmittelalter keine tieferen religiösen Kräfte mit zugleich praktischem und expansivem Ehrgeiz mehr zu entwickeln vermochte. So mußte das Schicksal seinen Lauf nehmen.

* *
*

Der vorstehende Versuch, die Periodisierung des Mittelalters auf dem Hintergrunde des Verhältnisses von Kirche und Welt vorzunehmen, ist dann gerechtfertigt, wenn es ihm gelingt, gegenüber anderen Versuchen zur Motivierung der drei Perioden eine größere Reichweite zu bekunden und die Möglichkeit offen zu lassen, andere kirchengeschichtliche und kulturgeschichtliche Erscheinungen ohne Gewaltsamkeiten in denselben Rahmen einzuordnen und dadurch zu ihrem inneren Verständnis beizutragen. Es wäre nicht schwer, dieselbe Dreigliederung vor dem-

selben entscheidenden Hintergrunde für einzelne Kulturgebiete überzeugend durchzuführen, so für die Bildung und Erziehung, für die Wissenschaften und die Künste. Ihre praktische Brauchbarkeit würde sich dabei immer wieder erweisen, weil sie von dem Drange nach Vielseitigkeit, ja nach Allseitigkeit erfüllt ist, während andere Analysen bei der Motivierung der drei Perioden zu sehr einen bestimmten Gesichtspunkt in den Vordergrund stellen. Dazu gehört etwa die übliche Einteilung in ein geistliches, ritterliches und bürgerliches Zeitalter. Auch die Brauchbarkeit der neuerdings stark ins Wanken geratenen Wirtschaftsstufen zur Motivierung der drei Perioden ist augenfällig gesunken. Ebensowenig wären die Entwicklungsstufen der Scholastik oder irgendeines anderen Kulturzweiges allein geeignet, einer Gesamtperiodisierung zugrunde gelegt zu werden, mit einziger Ausnahme der Geschichte der bildenden Kunst, die nun aber eben in die Geschichte des allgemeinen Verhältnisses von Kirche und Welt zwanglos eingeordnet werden kann, nur daß sich die spezifisch weltlichen Kräfte auf diesem anfänglich zumeist kirchlich gebundenen Gebiete im allgemeinen schwächer und langsamer hervordrängen. Eine Entwicklungsgeschichte endlich des gesamten Seelenlebens während des Mittelalters, wie sie ebenfalls versucht worden ist, kann schon deshalb keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit machen, weil sie die Abhängigkeit von den jeweiligen psychologischen Voraussetzungen abzustreifen nicht in der Lage ist.

Wohl aber bedarf der vorstehende synthetische Versuch, die Perioden des Mittelalters vor dem einheitlichen Hintergrunde des Verhältnisses von Kirche und Welt zum Ablauf zu bringen, außer spezialistischer Untermauerung noch vielfältiger Erweiterung und Vertiefung, ehe er seine wissenschaftlich befruchtende Wirkung überall zu äußern vermag. Es kann nur noch angedeutet werden, daß dabei vor allem die Grundkräfte des Mittelalters Beachtung verdienen: zunächst die historischen, aus der Vorzeit übernommenen: das antike Erbe in seiner heidnischen und christlichen Formung und das außerantike Heidentum. In Wechselbeziehung zu diesen historischen Grundkräften des Mittelalters stehen dann aber ständig die sozialpsychischen:

der Irrationalismus, der genossenschaftliche Kollektivismus und der Gradualismus. Nicht minder verlangt die Grundstruktur des Mittelalters dabei ständige Aufmerksamkeit: das durchaus für das Mittelalter charakteristische Nebeneinanderbestehen der Einheits- und Vielheitsstrebungen, der zentripetalen und der zentrifugalen Tendenzen, die sich nun bereits in beträchtlichem Umfange auf die Reiche der Kirche und der Welt verteilen lassen.

Wenn die Erforschung sowohl der Grundkräfte wie der Struktur des Mittelalters erst weiter gediehen ist, selbstverständlich außerhalb der Reichweite der streitenden Konfessionen, dann wird sowohl von den Grundkräften wie von der Struktur aus auch wieder neues Licht auf das Verhältnis von Kirche und Welt fallen. Seine durchaus zentrale Stellung in der Kirchen- und Kulturgeschichte des Mittelalters wird dann nach allen Seiten gefestigt werden.

Der allgemein methodische Vorteil kulturgeschichtlicher Auffassung wird nicht ausbleiben. Die Kulturgeschichte am wenigsten kann in der Analyse oder gar in der bloßen Deskription steckenbleiben. Sie hat, wenn eben diese gedeihen sollen, immer auch große synthetische Aufgaben zu erfüllen. Dazu bedarf es gewiß auch einer sorgfältigen Klein- und Sammelarbeit. Aber eine solche wäre ohne größere Gesichtspunkte zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Ein abgeschlossener, „historisch" gewordener Zeitraum wie das Mittelalter fordert immer wieder dazu heraus, sie aufzustellen.

Abgeschlossen am 10. Dezember 1934.

Pippins Erhebung zum König.

Von Ernst Perels
Berlin-Lichterfelde, Weddigenweg 64.

Um die vielumstrittene Frage des merovingischen Königssturzes und der Einsetzung Pippins zutreffend zu beurteilen, kommt es wie stets in erster Linie auf richtige Sichtung und Deutung der einschlägigen Quellenüberlieferung an. Gerade hier läßt sie sich jedoch nur bei vollkommener Ansicht und Berücksichtigung der Umstände geben: der politischen, kirchlichen und moralischen Einstellung und Einwirkung der für das Ereignis maßgeblichen Faktoren. Es erscheint überaus bezeichnend, auch für die Gestaltung geschichtlicher Tradition im allgemeinen, wenn wir bemerken, daß darüber bereits nach wenigen Jahrhunderten die Meinungen durchaus verschieden waren, zwei entgegengesetzte Anschauungen unvereinbar gegeneinander standen. Um so mehr bezeichnend, als weder Gregor VII. in seinen Schreiben an den Bischof Hermann von Metz, noch sein literarischer Widersacher, der Verfasser des Liber de unitate ecclesiae conservanda, für ihre Thesen stofflich Quellen benutzt haben müssen, die uns verloren oder fremd wären. Es hat sich lediglich in der Zeit des großen Kirchenkonflikts eine völlig auseinandergehende Exegese und Auffassung des überlieferten geschichtlichen Materials gebildet.

Gregor VII. schrieb in seinem ersten Brief an Hermann von Metz (Reg. IV, 2 ed. Caspar, Mon. Germ. Epist. sel. II, 294) für diejenigen, welche die Zulässigkeit der Exkommunikation Heinrichs IV. anfochten: *Considerent, cur Zacharias papa regem Francorum deposuerit et omnes Francigenas a vinculo iuramenti, quod sibi fecerant, absolverit,* und im zweiten — in beachtenswert erweiterter[1]) Fassung (Reg. VIII, 21 ed. Caspar, MG. Epist. sel. II, 554): *Alius item Romanus pontifex regem Fran-*

1) Die sachlichen Erweiterungen sind durch Sperrdruck gekennzeichnet.

corum non tam pro suis iniquitatibus quam pro eo, quod tantę potestati non erat utilis, a regno deposuit et Pipinum Caroli Magni inperatoris patrem in eius loco substituit omnesque Francigenas a iuramento fidelitas, quam illi fecerant, absolvit.

Danach faßte also der große Papst die *depositio* Childerichs und die *substitutio* Pippins wie auch die hinzugefügte Entbindung der fränkischen Untertanen von dem ihrem bisherigen König geschworenen Treueide zweifellos als staatsrechtlich entscheidende Akte seines Vorgängers Zacharias auf.

Demgegenüber finden wir im Liber de unitate ecclesiae conservanda dargestellt, daß man vor der Wahl und Salbung Pippins ein Urteil des Zacharias einholte: *prius super hoc experto Zachariae papae iudicio, quia consensus et auctoritas Romani pontificis necessaria huic videbatur negotio.* Die fränkische Gesandtschaft hatte *ex mandatis principum* anzufragen — aber nicht nur anzufragen, sondern zu erklären, daß die Übertragung des Königtums von Childerich auf Pippin gerecht und angemessen erscheine. Und dann weiter: *Quorum postulationem cum aequam atque utilem Zacharias papa iudicasset, ad ea, quae postulabant, consensit.* Diesen Zustimmungsspruch habe nachmals Papst Stephan bestätigt, *et Pippinus factus est rex communi suffragio principum,* während der letzte Merovinger Mönch werden mußte (c. 2, MG. Libelli de lite II, 186). Unter Bezugnahme auf diese Ausführungen folgt in c. 3 (Lib. de lite II, 188) der beinahe noch eindeutiger zusammenfassende Satz: *Zachariam papam communi principum de regno Francorum legationi consensum praebuisse, qui decreverant pro Hilderico — — dignam in regno personam constituere et — — monasterio eum mancipare — —.*

Dieser Vorkämpfer staatlichen Rechts will also darauf hinaus, daß vom Papst fränkischerseits lediglich ein Konsens, ja kaum mehr als eine gutachtliche Äußerung zu bestimmt formulierten Vorschlägen, sogar Beschlüssen erbeten oder verlangt wurde. Von irgendwelcher bestimmenden Stellungnahme oder gar staatsrechtlich-konstitutivem Eingreifen des Zacharias ist nicht im entferntesten die Rede.

Sehen wir ab von den tendenziösen Formulierungen und Zutaten der beiden Gegner: auf welcher Überlieferung fußten sie? Der Bericht des Liber de unitate geht in seinem wesentlichen Bestandteil auf die fränkischen Reichsannalen bzw. die Annales qui dicuntur Einhardi (Script. rer. Germanic. a. 749. 750 ed. Kurze S. 8 ff.), dann vielleicht auf die Annales Fuldenses (Script. rer. German. a. 751. 752 ed. Kurze S. 5 f.), aber auch auf Einhards Vita Karoli Magni (Script. rer. German.[6] c. 1 ed. Holder-Egger S. 3 f.)[2]) zurück. Die Vita Karoli M. des Einhard ist es aber auch, deren Bericht seinem Gehalt nach für Gregors VII. Darstellung und Auffassung in der Hauptsache Stoff und Unterlage bieten konnte. Denn in ihr wird für den Thronsturz des Merovingers wie für die Erhebung Pippins ganz eindeutig, auch in staatsrechtlicher Beziehung, nur auf die Entscheidung des Papsttums hingewiesen.

Betrachten wir die alten Quellen selbst, unter Beiseitelassung der unwichtigeren und später abgeleiteten, und machen dabei gleich mit Einhard den Anfang.

Einhardi Vita Karoli M. c. 1 (Script. rer. German.[6] ed. Holder-Egger S. 2 f.): — — *Hildricum regem, qui iussu Stephani Romani pontificis depositus ac detonsus atque in monasterium trusus est.* — Die Nennung Stephans II. — an Stelle des 752 verstorbenen Zacharias — ist ein Irrtum Einhards, der sich aus den Ann. q. d. Einhardi ergab, wo zum Jahre 754 von der zweiten Salbung Pippins durch den Papst *ad regiae dignitatis honorem* die Rede ist, vgl. Holder-Egger a. a. O. S. 3 Anm. 1. — Ebenda c. 3 (a. a. O. S. 5): *Pippinus autem per auctoritatem Romani pontificis ex praefecto palatii rex constitutus,* — —.

Gleichfalls erst dem beginnenden neunten Jahrhundert gehört der Bericht des Chronicon Laurissense breve an (ed. Schnorr von Carolsfeld, Neues Archiv 36, 27 f.). Er ist zwar in seinem Inhalt fast restlos aus anderen Quellen abgeleitet, aber in der Fassung doch nicht völlig ohne Belang: Gesandtschaft Pip-

2) Vgl. etwa: *Nam et opes et potentia regni penes palatii praefectos, qui maiores domus dicebantur,* — — *tenebantur;* Lib. de unitate, Lib. de lite II, 186: *cum nec opes nec potentia nec aliqua dispositio regni apud illum esset, sed apud maiorem domus, quicumque palatio praeesset.* — Die Erläuterungen Schwenkenbechers sind unzureichend.

pins an Zacharias, *ut interrogarent de regibus Francorum, qui ex stirpe regia erant — —. Zacharias igitur papa secundum auctoritatem apostolicam ad interrogationem eorum respondit melius atque utilius sibi videri, ut ille rex nominaretur et esset, qui potestatem in regno habebat, quam ille, qui falso rex appellabatur. Mandavit itaque praefatus pontifex regi et Francorum populo, ut Pippinus, qui potestate regia utebatur, rex appellaretur et in sede regali constitueretur. Quod ita et factum est per unctionem sancti Bonifacii archiepiscopi Suessionis civitate. Appellatur Pippinus rex, et Hildricus, qui falso appellatur rex, tonsoratus in monasterium mittitur.*

Die berühmte Darstellung der Annales regni Francorum in ihrem ältesten, jedenfalls noch dem achten Jahrhundert entstammenden Teil (Script. rer. German. ed. Kurze S. 8 ff.) berichtet zunächst zu 749 von den fränkischen Abgesandten Bischof Burchard von Würzburg und Abt Fulrad von S. Denis *interrogando de regibus in Francia, qui illis temporibus non habentes regalem potestatem, si bene fuisset an non. Et Zacharias papa mandavit Pippino, ut melius esset illum regem vocari, qui potestatem haberet, quam illum, qui sine regali potestate manebat; ut non conturbaretur ordo, per auctoritatem apostolicam iussit Pippinum regem fieri.* Zu 750: *Pippinus secundum morem Francorum electus est ad regem et unctus per manum sanctae memoriae Bonefacii archiepiscopi et elevatus a Francis in regno in Suessionis civitate.* Der Schluß — fast wörtlich in das Chron. Lauriss. breve übernommen —: *Hildericus vero, qui false rex vocabatur, tonsoratus est et in monasterium missus.* — Der überarbeitete Text der Annales qui dicuntur Einhardi zum gleichen Jahre zeigt gewisse sachliche Veränderungen: *Hoc anno secundum Romani pontificis sanctionem Pippinus rex Francorum appellatus est;* Salbung durch Bonifatius; *et more Francorum elevatus in solium regni in civitate Suessona;* Internierung Childerichs im Kloster[3]).

In der Clausula de unctione Pippini aus dem Jahre 767, an deren Echtheit wir mit den gelehrtesten Kritikern Buchners

3) Unselbständig und ohne allen eigenen Wert ist der Bericht der Ann. Fuldenses (ed. Kurze, S. 5 f.).

keine Zweifel hegen, ist zu lesen: *Nam ipse praedictus domnus florentissimus Pippinus rex pius per auctoritatem et imperium sanctae recordationis domni Zachariae papae et unctionem sancti chrismatis per manus beatorum sacerdotum Galliarum et electionem omnium Franchorum tribus annis antea* (d. h. drei Jahre vor der zweiten Salbung durch Stephan II.) *in regni solio sublimatus est* (MG. Script. rer. Meroving. I, 465).

Die Erzählung der nahezu gleichzeitig mit den Ereignissen aufgezeichneten Continuatio Fredegarii des Grafen Childebrand lautet: *Quo tempore una cum consilio et consensu omnium Francorum missa relatione ad sede apostolica auctoritate praecepta praecelsus Pippinus electione totius Francorum in sedem regni cum consecratione episcoporum et subiectione principum una cum regina Bertradane, ut antiquitus ordo deposcit, sublimatur in regno.*

Genannt werden mögen noch die Annales Mettenses priores: *ex consulto Zachariae papae* bezüglich der Einsetzung Pippins (ed. von Simson S. 42; entsprechend Gesta abbatum Fontanellensium c. 14 rec. Loewenfeld S. 43: *ex consultu beati Zachariae papae*[4])), denen aber selbständige Bedeutung hier kaum zuzuerkennen ist. Ausdrücklich hingewiesen werden muß auf das Schweigen so wichtiger Quellen wie des Liber pontificalis[5]) und der beiden großen Briefsammlungen, des Codex Carolinus wie der Bonifatiuskorrespondenz[6]).

Die beiden verhältnismäßig späten Quellen, Einhard und Chron. Lauriss., erwähnen demnach eine Wahl Pippins überhaupt nicht. Solcher Darstellung kommt auch der Bericht der

4) Vgl. Ann. Mett. prior. S. IX; A. Rosenkranz, Beiträge zur Kenntnis der Gesta abbatum Fontanellensium, Bonn. Diss. 1911, S. 78 ff. „Zu den Gesta abbatum Fontanellensium" zuletzt W. Levison, Revue Bénédictine 46 (1934), S. 241 ff.

5) Trifft die Annahme E. Caspars, Pippin und die römische Kirche (1914), S. 68, von einem „Bruch in der Komposition" der Vita Stephani II., der auf eine „Unterbrechung in der Tätigkeit des Biographen" hinzudeuten scheine, das Richtige, so wäre darin allenfalls eine gewisse Erklärung gegeben. Aber man muß eine Erwähnung doch bereits in der Vita Zachariae vermissen.

6) Daß sich in den ganz knappen Notizen der Ann. Fuldenses antiquissimi nichts findet, ist weniger auffallend.

Ann. q. d. Einhardi nahe, wenn er nur von der Königsnennung *secundum Romani pontificis sanctionem* und von der *elevatio ‚more Francorum'* spricht. Aus der Vita Karoli des Einhard würde, wäre sie unsere einzige Quelle, zu entnehmen sein, daß de iure wie de facto allein die Entscheidung des Papstes maßgeblich war. Nicht einmal von der fränkischen Salbung des neuen Herrschers scheint Einhard etwas gewußt zu haben. Das Chron. Lauriss. dagegen und die Ann. regni Francorum, ebenso wie ihre Umarbeitung, erzählen von der *unctio* durch Bonifatius. Und daß überhaupt fränkischerseits der hochbedeutsame Akt der Salbung vorgenommen wurde, erfahren wir auch aus den älteren und zeitgenössischen Quellen, der Contin. Fredegarii wie der Clausula.

Nach alledem ist zumindest die Zustimmung der fränkischen Kirche zu der Erhebung Pippins so sicher wie irgend möglich bezeugt. Wie aber steht es nun um die Stellungnahme der römischen Kirche, des Papsttums, zu der großen Veränderung?

In sämtlichen hier in Rücksicht gezogenen Quellen wird die *auctoritas* der Kurie erwähnt[7]). Es ist die Kernfrage des ganzen Problems der Haltung Roms zum fränkischen Thronwechsel, was diese *auctoritas* zu bedeuten hat, und die Meinungen der Geschichtsschreibung darüber sind naturgemäß uneinig. Denn schließlich läßt sich die Interpretation des Ausdrucks in der Tat steigern von einer einfachen Billigung des fränkischen Begehrens, Zustimmung, einem lediglich formalen consensus, zu einem Gutachten, Vollmacht, Schiedsspruch, Entscheidung, ja Ernennung. Und bereits in den alten Quellen scheint eine gewisse Wertabstufung der *auctoritas*, beachtet man die umstehende Darstellung, erkennbar.

Welcher Faktor gab in dem Gegensatz zwischen legitimem Scheinkönigtum und wirklicher Machthaberschaft für das „Idoneitäts"-Prinzip den Ausschlag? Auf diese Frage finden wir

7) Die Ann. q. d. Einhardi a. 750 (ed. Kurze, S. 9) haben: *secundum Romani pontificis sanctionem.* — Die Bemerkungen von E. Caspar, Geschichte des Papsttums II, 753 ff. über *auctoritas* und *potestas* (einschließlich der aufgeführten Quellen- und Literaturangaben) fallen zwar für den Gegenstand dieser Untersuchung nicht ins Gewicht, sind aber sprach- und begriffsgeschichtlich von Wert.

selbst in Rankes eindringender, feinsinniger und gedankenreicher Behandlung der Umwälzung (Weltgeschichte V, 20 ff.) eine einheitliche und bestimmte Antwort nicht. Einerseits: „Die Wahl konnte nur eine Anerkennung sein" — in bezug auf den tatsächlichen Zustand im Frankenreich; andrerseits: „Der heilige Petrus hatte gesprochen." Weit weniger noch bei Hauck (Kirchengeschichte Deutschlands II[3.4], 12 f.), der sagt, daß man das päpstliche Urteil anrief, daß Zacharias den Platz für „erledigt" erklärte, dann aber doch, stark abgeschwächt, nur von der sittlichen Autorität des Papstes redet, die mitsprechen sollte, und damit dessen Erklärung in ihrem realen Wert ziemlich gering einschätzt. Auch wenn Mühlbacher meint (Deutsche Geschichte unter den Karolingern S. 55 f.), daß die „Zustimmung des Volkes" notwendig war, aber daß die „Entscheidung" des Papstes eingeholt wurde, so läßt sich damit, will man zu harmonischer Klärung gelangen, nicht allzuviel anfangen. Bei Dietrich Schäfer liest man (Deutsche Geschichte I, 92 f.), die „Billigung des Papstes" habe den Akt gefördert; daneben aber weit stärker und präziser: „Ohne oder gar gegen Gottes Willen wollte man nichts beginnen." Nicht völlig scharf oder eindeutig ist auch die Beurteilung Hallers (Das Papsttum I, 383). Er spricht von der „Bereitwilligkeit der Franken, einem römischen Urteil sich zu unterwerfen", sagt, „die Rechtsfrage habe der Papst entschieden, sein Wort brachte alle Zweifel zum Schweigen und beschwichtigte auch die zartesten Gewissen", und weiter: „Also nicht nur in Sachen des Glaubens und kirchlichen Brauchs war der apostolische Stuhl den Franken die maßgebende Stelle, er war das Orakel, das in allen Fragen des Lebens, auch den höchsten staatlichen Angelegenheiten, wußte, was Recht und was Unrecht sei." Aber weniger entschieden heißt es vorher, daß das Wort des Papstes den Franken den Entschluß erleichterte, ist die Rede von dem Gutachten des Papstes, das man erbat.

Der Klarstellung wird es dienen, wenn wir zunächst — bevor eine Deutung der päpstlichen *auctoritas* versucht wird — eines vorwegnehmen. Die staatsrechtliche Frage ist unschwer beantwortbar. Konstitutiv wurde Pippin König durch die Wahl der

Franken, die seine Einsetzung in der feierlichen Form der *elevatio* oder Thronerhebung vornahmen [8]). Einhard steht mit seiner Darstellung, die nur von dem entscheidenden Eingreifen des Papstes weiß, in hoffnungslosem Widerspruch zu den maßgebenden und glaubwürdigen älteren Quellen.

Der Frage nach der tatsächlichen Entscheidung ist weit schwieriger beizukommen. Keinerlei legaler Anspruch stand dem arnulfingischen Hausmeier zu. Nach altgermanischer Gewohnheit war für die Thronfolge unstreitig das „Geblütsrecht" in Geltung. Aber an einen Gewaltakt dachten offenbar weder Pippin selbst noch seine fränkischen Parteigänger, und erst recht natürlich nicht die fränkischen Kreise, die das Unternehmen zwar nicht ablehnen wollten, es aber eben auch nur tolerieren zu können meinten. So verfiel man auf den Ausweg, zuvor eine Autorisierung oder Sanktionierung durch den Papst nachzusuchen.

Es heißt doch wohl, sich allzusehr an die beschränkte Überlieferung und den so knapp gefaßten Wortlaut der Quellen klammern, wenn daraus von der Forschung entnommen wurde — namentlich von Hauck in Anlehnung an Ranke —, Zacharias habe mehr geantwortet, als er gefragt wurde. Die Quellenberichte sichern, den mitzuberücksichtigenden Gesamtumständen entsprechend, ganz und gar die Einholung mindestens einer durchaus bestimmten Willensäußerung des Papstes zu dem Vorhaben Pippins. Und daß die nach Rom entsandte Delegation sich nicht auf eine Anfrage in der überlieferten „beinahe doktrinären Form" [9]) beschränkt haben kann, erscheint fast selbstverständlich: es müssen doch Verhandlungen geführt worden sein.

Wenn diese eine für Pippin günstige Einstellung des apostolischen Stuhles ergaben, so sind für die damalige Kurie in erster Linie unzweifelhaft politische Momente, nicht kirchliche, ausschlaggebend gewesen. Das eigene Interesse Roms ließ es im Hinblick auf die Einengung und Umklammerung durch die Langobarden und die staatsrechtlich noch bestehende Abhängigkeit von Byzanz einen Ausweg aus der Zwangslage und zugleich

8) Vgl. auch Brunner-von Schwerin, Deutsche Rechtsgeschichte II², 35.
9) Ranke, Weltgeschichte V, 21.

einen neuen Bundesgenossen schon seit längerem suchen. Es konnte dem Papsttum um die Mitte des achten Jahrhunderts [10]) wohl kaum etwas erwünschter kommen als die fränkische Botschaft. Durch seine positive Haltung erreichte es nunmehr eine moralische Dankesverpflichtung des neuen Königs, der dieser bald genug durch eine entscheidende politische Stellungnahme nachkam.

Dagegen haben für die Anfrage der Franken außer den politischen offenbar kirchliche und ethische Gesichtspunkte erheblichste Bedeutung gehabt.

Freilich heißt es wieder zuviel in den überlieferten Quellentext hineinlesen, wenn man den *ordo* der fränkischen Reichsannalen, der „nicht in Verwirrung geraten sollte", als die göttliche Weltordnung, als deren „Orakel" der Papst entschied, verstehen wollte. Wie der Ausdruck beim Fortsetzer des sog. Fredegar nicht mehr bedeutet als die gewohnheitsrechtliche Geltung der Thronerhebung, so trifft für die Ann. regni Francorum doch wohl die schlichte Rankesche Interpretation das Richtige: Die „öffentliche Ordnung" sollte nicht gestört werden — durch den Widerspruch zwischen formaler Herrscherstellung und wirklicher Machthaberschaft, zwischen „Legitimität" und „Idoneität". Und gewiß hat Zacharias in Wahrheit nicht aus solchem Beweggrunde heraus sein Urteil abgegeben. Aber in der Sache sind schließlich doch Fritz Kern [11]) und, ihm folgend, Hans von Schubert [12]) im Recht. Von fränkischer Seite fühlte man sich gewissensmäßig veranlaßt, ja verpflichtet, die „höhere apostolische Einsicht in den Weltordo" [13]), einen Spruch, der einer „übernatürlichen Beglaubigung" gleichkam und ein Königtum, das von Gottes Gnaden war, auch gegenüber dem Legitimitäts-Prinzip begründen konnte, anzurufen und verkünden zu lassen.

10) Eben damals schickte es sich ja selbst an, dem byzantinischen Oberherrn gegenüber das Legitimitätsprinzip preiszugeben, die Souveränität des Kaisers nicht mehr anzuerkennen.

11) Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter (1914), S. 58, 76 f., 298.

12) Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter (1921), S. 314.

13) Vgl. auch Kampers, Rex et sacerdos, Historisches Jahrbuch 45 (1925), S. 502 f.; Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter I (1924), S. 335 f.

Wie kam es, daß Staat und Kirche des Frankenreiches sich in solcher Weise an die Meinung oder Entscheidung Roms gebunden fühlten? Wir werden versuchen müssen, ihre Einstellung um das Jahr 750 treffend zu erfassen.

Blickt man sieben Jahrzehnte zurück, so hatte damals nach der Verdrängung des Königs Wamba der Usurpator Ervig ohne jede Inanspruchnahme des Papstes den westgotischen Thron gewinnen können, gestützt auf die Autorität des Konzils von Toledo von 681. Auch die spanisch-katholische Kirche hatte sich als Staatskirche behauptet; ja, sie hatte im Verhältnis zu der weltlichen Gewalt eine so führende Stellung im westgotischen Reiche errungen, daß man in dessen Ausgangszeit fast eher von einem Kirchenstaat sprechen könnte. Auf die römische Oberhoheit legte man in Spanien wenig Wert[14]).

Ein halbes Jahrhundert später konnte Papst Gregor II. nach Byzanz hin verkünden[15]): „Alle Reiche des Westens achten den heiligen Petrus als einen Gott auf Erden."

Solche Sprache fällt noch in die Frühperiode bonifatianischer Wirksamkeit. Von vornherein war diese durchaus unpolitisch[16]), aber ganz und gar kirchlich-römisch ausgerichtet. Aus voller Überzeugung hat der „Apostel der Deutschen" von Anfang an seine Lebensarbeit auf das Papsttum gestützt. Nichts ist bezeichnender dafür als das Formular des Obödienzeides, durch den er sich 722 gleich den Bischöfen der römischen Kirchenprovinz

14) Vgl. Caspar, Geschichte des Papsttums II, 669 ff. — Der Versuch Caspars, in diesem Kapitel zum ersten Male das Neben- und Gegeneinander landeskirchlicher und römischkirchlicher Tendenzen vom siebenten bis zur Mitte des achten Jahrhunderts klar aufzuzeigen, ist von erheblichem Interesse. Selbst in England waren, wie er dartut (II, 686 ff.), trotz des dort fest fundierten römisch-hierarchischen Kirchentums, der päpstlichen Macht Grenzen gezogen.

15) Caspar a. a. O. II, 669.

16) Die Persönlichkeit des Bonifatius ist hier nicht zu zeichnen. Es mag aber doch bemerkt sein, daß sie von Caspar wie von Haller (Das Papsttum I, 366 ff.) zu ausschließlich politisch, zu wenig theologisch angesehen wird. War er auch gewiß kein „Generalsuperintendent des 19. Jahrhunderts" (vgl. Haller a. a. O. I, 504), so doch ganz und gar ein Mann der Kirche, der seine Aufgabe von der religiösen, nicht von der politischen Seite her in Angriff nahm und durchführte und schließlich in der Nachfolge Christi starb. — In bezug auf die kirchenpolitische Bedeutung seines Wirkens stimme ich mit Haller im wesentlichen überein.

dem apostolischen Stuhle verpflichtete, und die Tatsache, daß er ausdrücklich und urkundlich mit den Seinen als Mitglied der römischen Kirche erklärt wurde: eine Bindung persönlicher Art, wie sie stärker nicht gedacht werden kann[17]). So mußte, wie neuerdings treffend gesagt worden ist, durch ihn „die Mission völlig römisch nach dem Geiste" werden[18]).

Aber nicht nur nach dem Geiste. Die romanisierenden Bestrebungen des Bonifatius liegen am Tage, und daß ihnen hervorragender Erfolg in religiöser und kirchenpolitischer Hinsicht beschieden war, ist offenkundig. Die namentlich seit dem Tode Karl Martells ständig zunehmende Abhängigkeit der fränkischen von der römischen Kirche, bis zur Kettung an diese, wird durch den Gehalt der Konzilien, vor allem aber der uns erhaltenen Korrespondenz zwischen Frankenreich und Papsttum völlig eindeutig dokumentiert.

Mögen manche Bestandteile gemeingermanischen Kirchenrechtes oder landeskirchlicher Art konserviert worden sein: sieht man die Dinge im ganzen, so läßt sich nur feststellen, daß durch die Wirksamkeit des Bonifatius das Wesen der alten fränkischen Landeskirche äußerlich, vor allem aber auch innerlich ganz und gar erschüttert und zugunsten römischer Anschauungen, römischen Kirchenrechtes, römischer Kirchenzucht durchaus bewußt neugestaltet wurde. Das zeigen die Bonifatiusbriefe in ihrer Unsicherheit und Unselbständigkeit, die bei jeder Gelegenheit päpstlichen Rat und päpstliche Entscheidung anrufen, mehr als deutlich. Und als Tatsache wird es belegt durch die fränkischen Synodalkanones, die immer wieder auf das römische Kirchenrecht Bezug nehmen. Hierauf kam es vor allem anderen an. Wie schließlich der äußere Aufbau der Kirche überhaupt nur dann Bestand haben konnte, wenn ihr die inneren Voraussetzungen des Glaubens, des Rechts und der Disziplin eigneten.

Es ist ganz richtig, daß von vornherein nach dem Sinne Roms wie des Bonifatius selbst „Heidenmission und Reform verwahrloster christlicher Gebiete als eine untrennbare Aufgabe umgrenzt" waren[19]). Der Angelsachse, der die seiner Heimat vor

17) Caspar II, 696 f. 18) Caspar II, 695.
19) Caspar II, 697.

mehr als einem Jahrhundert gebrachte und von ihr her gewohnte römische Kirchenordnung auf den Kontinent zu übertragen willens war[20]), hat die westfränkische Kirche — trotz mancher Widerstände — völlig zu reformieren, im Osten aber der römischen Kirche ein wahres Neuland zu erobern und zu organisieren vermocht.

Jene nicht eben erheblich oder gar dauernd wirksame Gegensätzlichkeit läßt sich übrigens lediglich bei einem Teil der fränkischen Aristokratie erkennen, in keiner Weise aber bei den Machthabern. Vielmehr bezeugen die Quellen für die Zeit der Haupttätigkeit des Bonifatius im ersten Jahrfünft nach dem Tode Karl Martells volles Einvernehmen mit beiden Hausmeiern und „Landeskirchenherren“[21]). Karlmann ist der eifrigste weltliche Protektor des Reformators gewesen, ebenso aber hat Pippin ihm in seinem Wirken kaum Hemmungen bereitet. Für Karlmanns innere Einstellung besagt es ja genug, daß er nach seiner Abdankung 747 nach Rom ging und sich als Mönch dem hl. Petrus weihte[22]). Aber auch wenn Pippin sich um die gleiche Zeit bewogen fühlte, den Rat des Papstes in verschiedenen kirchlichen Dingen anzugehen, und Zacharias ihm darauf, wie gewiß nicht anders zu erwarten, ganz und gar aus den Quellen römisch-kirchlichen Rechtes Bescheid gab, so beleuchtet dies das ideelle Abhängigkeitsverhältnis vollkommen[23]). Und es kann auch keine Rede davon sein, daß diese Konsultation sozusagen absichtlich über Bonifatius' Kopf hinweg erfolgte. Ob die damalige direkte Fühlungnahme mit Rom, von der dann Zacharias seinem Legaten ausdrücklich Kenntnis gab[24]), mit oder ohne dessen Wissen erfolgte, ist durchaus nebensächlich. Denn es besteht für jenen Zeitpunkt überhaupt keinerlei Anzeichen eines Konflikts zwischen den Trägern des Geschehens: fränkischer Staatsführung, Bonifatius und Papsttum. Vielmehr darf nicht übersehen werden, daß Zacharias' Antwort[25]) zwar den Bericht Pippins als

20) Haller I, 377: „hinter ihm stand die angelsächsische Kirche“.
21) S. auch Haller I, 505 f.
22) Vgl. Caspar II, 723.
23) Vgl. auch Haller I, 376; auch S. 380 über die bonifazisch-römisch-kirchliche Gesinnung der Söhne Karl Martells.
24) MG. Epist. sel. I, 160 n. 77: 747 Jan. 5.
25) Cod. Carolin. n. 3, MG. Epist. III, 479 ff.

Unterlage seines Schreibens erwähnt und dementsprechend ihm in der Adresse die erste Stelle einräumt, daß aber die gesamte geistliche und weltliche Aristokratie des Frankenreiches Mitadressaten sind. Ja, der ganze päpstliche Brief ist in seinem Kontext der Form wie dem Inhalt nach durchaus an den fränkischen Klerus[26]) gerichtet, nach dessen Rat[27]) Pippin Auskunft verlangt habe. Also zumindest im vollen Einverständnis mit der Kirche des Reiches, wenn nicht sogar auf ihre Anregung hin, hatte sich der Hausmeier an den Papst gewendet[28]).

Eine „fränkische Reichskirche" landeskirchlicher Prägung hat es in nach-merovingischer Zeit niemals gegeben. Man darf ein Staatskirchentum, wie es Persönlichkeiten vom Format Pippins oder Karls des Großen repräsentierten, nicht mit Landes- oder Reichskirche gleichsetzen. Eine solche war bei dem Unterbau und der Art innerer Durchdringung, wie sie eben Bonifatius geschaffen hatte, schlechthin nicht denkbar. Er war alles eher als ein fränkischer Reichsbischof — und hätte etwas Derartiges nach der Lage der Dinge wie nach seinem eigenen Wesen gar nicht sein können[29]), sondern der völlig romgebundene Vikar des Papstes für die fränkische Kirche. Und mit solcher tatsächlichen Entwicklung haben sich trotz aller Selbstherrlichkeit auch die größten Arnulfinger abgefunden. Unter schwächeren Herrschern aber sind dann Selbständigkeitsgelüste fränkischer Kirchenfürsten gegenüber Rom, wie sie das 9. und spätere Jahrhunderte gelegentlich erkennen lassen, erst recht zum Scheitern verurteilt gewesen[30]).

26) Vgl. etwa a. a. O. III, 480: *Ex hoc quippe praesulatus vester apparebit in sanctitate, et principatus dilecti filii nostri Pippini adprobabitur per subiectorum potestatem et bonum dispositum:* III, 486: *ad vestri praesulatus notitiam et praedicationem atque populis vobis a Deo creditis aedificacionem mandavimus ministranda atque perficienda, hortantes vestram omnium prudentissimam sanctitatem et procerum dileccionem.* 27) A. a. O. III, 480: *cum vestro consultu.*

28) Inwieweit etwa der Diakon Gemmulus bei der päpstlichen Korrespondenz und Politik mitwirkte oder auch mit der fränkischen Kirchenführung in Beziehung stand (vgl. Caspar II, 717 Anm. 2; 735 Anm. 2), ist für unsere Betrachtung belanglos.

29) Vgl. Haller a. a. O. I, 371.

30) Eine gewisse Sonderstellung innerhalb des Reiches hat dauernd, bekanntlich auch noch in den Kirchenkämpfen des hohen Mittelalters, die bayrische Kirche eingenommen. Es ist nicht treffend gesagt, daß sie „in der fränkischen Reichskirche aufging", trotz der Theorie der

Alles in allem durchaus unter Anteilnahme der weltlichen Macht, nirgends in erkennbarem Widerspruch mit ihr zeigen die Synoden der vierziger Jahre die römisch-bonifatianischen Kirchenanschauungen im Frankenreiche siegreich.

Keineswegs nur eine äußere Beeinflussung ist darin zu erblicken. Es handelt sich um einen Erfolg von nachhaltigster innerer Bedeutung. Und diese Tat, welche den geschichtlichen Sinn der Wirksamkeit des Bonifatius ausmacht, fand dann die feierlichste Unterstreichung, gewissermaßen ihre Vollendung durch die Erklärung des großen fränkischen Konzils von 747, über die der Legat selbst an den Erzbischof von Canterbury berichtete [31]): „Wir haben auf unserer Synode beschlossen und bekannt, den katholischen Glauben sowie die Einheit und Obödienz der römischen Kirche bis an unser Lebensende bewahren, dem hl. Petrus und seinem Vikar untertan sein zu wollen — — und in allem die Befehle des hl. Petrus den Kanones entsprechend zu befolgen, damit wir unter die ihm anvertrauten Schafe gezählt werden."

Kein Wunder, wenn dann der Papst solche für ihn wahrhaft triumphale Gehorsamskundgebung freudig quittierte [32]). Jene

---

Lex Bajuvariorum. Die Eingliederung wurde nicht voll verwirklicht. Hier verblieb ein gut Teil landeskirchlichen Gehalts, landeskirchlicher Eigenart im Rahmen des gesamtfränkischen Kirchensystems. Nicht etwa im Sinne einer Romfreiheit; wie vielmehr gerade auf bayrischem Boden die Reorganisation der Kirche zu allererst ganz auf römischer Grundlage in Angriff genommen war, so blieb offenbar auch künftig zumeist der römische Einschlag weit stärker als der fränkische oder deutsche. Caspars Ausführungen II, 692 f., 697, 704 ff., 706 f. Anm. 6, 720 zeigen keine volle Einheitlichkeit, und man wird ihnen darum nur teilweise zustimmen können.

31) MG. Epist. sel. I, 163 n. 78: *Decrevimus autem in nostro sinodali conventu et confessi sumus fidem catholicam et unitatem et subiectionem Romanę ecclesiae fine tenus vitę nostrę velle servare; sancto Petro et vicario eius velle subici — — et per omnia precepta sancti Petri canonice sequi desiderare, ut inter oves sibi commendatas numeremur.* — Vgl. jetzt auch Haller I, 376 f.

32) MG. Epist. sel. I, 178 n. 80: *Suscepimus vero et chartam subscriptam vere atque orthodoxę professionis et catholicae unitatis, quam cum dilectissimis nobis episcopis partis Francorum tua direxit reverenda fraternitas. Quam reserantes nimio gaudio sumus repleti innumerabiles gratias agentes Deo patri omnipotenti, quia unanimitatem eorum ad societatem nostram revocare dignatus est, ut spiritalis eorum mater sancta laetetur aecclesia.* S. auch a. a. O. I, 182 ff. n. 82 mit besonderer Hervorhebung der Vertrauensstellung des Bonifatius sowie a. a. O. I,

fränkische Kirchenversammlung aber hatte mitnichten in irgendeinem Widerspruch zu den weltlichen Gewalten des Landes getagt. Sie war vielmehr zustande gekommen *iussu pontificis Romani et rogatu principum Francorum et Gallorum*[33]). Nicht der geringste Anhaltspunkt besteht für die Annahme, daß ihre Beschlüsse nicht in vollem Einklang mit Pippin gefaßt wurden. Nicht nur hatten „Gesichtskreis und Umwelt des Papsttums bereits die entscheidende Wendung nach Westen erfahren“ [34]), sondern durch die Tätigkeit des Bonifatius war zugleich die entscheidende Hinwendung des Frankenreiches zu Rom erfolgt. Allein auf der Grundlage seines jahrzehntelangen Wirkens ist jene konziliare Kundgebung von 747 erklärbar.

Nur von dieser Basis her läßt sich aber auch die fränkische Anfrage an den Papst von 751 begreifen. Für ihre Deutung bildet die Erklärung der fränkischen Generalsynode mit der darin dokumentierten geistlichen Abhängigkeit von Rom einen stark ins Gewicht fallenden Vorgang. Es kann gar kein Zweifel sein, daß Pippins politische Haltung und Einstellung durch die Entwicklung der kirchlichen Dinge im Reiche maßgeblich mitbestimmt worden sind [35]). Man hat vermutet, daß Bonifatius die Einholung des päpstlichen Bescheides angeregt oder sie sogar zur Bedingung seiner Mitwirkung bei der Königserhebung gemacht habe. Und wenn je eine Hypothese ansprechend und sinnvoll war, so gilt es in Anbetracht der Umstände für diese.

Aus solcher Sachlage heraus muß in Verbindung mit den Berichten der zeitgenössischen Quellen die Bedeutung der päpstlichen *auctoritas* erklärt werden.

Schon formal kommt nach der Art der fränkischen Fragestellung eine bloße „Zustimmung“ Roms gar nicht in Betracht. Der Papst war danach gehalten, selbst Stellung zu nehmen. Und er

163 n. 78: *Quod gratulando clerus Romanus et pontifex suscepit.* — Bonifatius gab seinerseits immer wieder die Versicherung des Familiaritätsverhältnisses zur römischen Kirche und das Gelöbnis seiner Dienstreue gegenüber dem Papst ab, vgl. a. a. O. I, 194 n. 86: *Cupio enim vestris orationibus commitante gratia Dei in familiaritate Romanae aecclesiae et vestro servitio inter Germanicas gentes, ad quas missus fui, perseverare et precepto vestro obedire.*

33) MG. Epist. sel. I, 165 n. 78. 34) Caspar II, 738.

35) Auch Haller sagt I, 384: „Gesinnung und Denkweise des Bonifatius waren es, die darin zum Ausdruck kamen.“

tat es. Demnach muß *auctoritas* zumindest Vollmacht, Autorisierung, Bestimmung bedeuten. Es ist kein Zufall, daß in der einen alten Quelle geradezu vom *imperium* (= Befehl) des Zacharias die Rede ist[36]). Nur von dieser Interpretation aus erscheint die zutreffende Deutung des Wortes möglich und angängig: Die tatsächliche Entscheidung wurde seitens der Franken, unter lebendiger Anteilnahme ihrer Kirche, vom Papste nachgesucht und von ihm dann auch gefällt. Gewiß war Pippin ein Staatsmann, ehrgeizig und autokratisch dazu; aber unzweifelhaft war er zugleich persönlich durch die innere und äußere Neugestaltung der fränkischen Kirche aufs stärkste eingenommen. Er war durchaus kirchlich gesinnt, ja petrusgläubig. Viel mehr als der große Hausmeier wirkt hier der Papst als Realpolitiker. Man darf da weder allzu rationalistisch noch rein gefühlsmäßig, sondern allein auf Grund der Quellenberichte und unter Betrachtung der allgemeinen Umstände urteilen.

Der Papst gab die Entscheidung[37]). Gab er sie nur mündlich? Sie kann sehr wohl auch in schriftlicher Form erbeten und erfolgt sein. Denn daß es den Franken erwünscht sein mußte, für den beabsichtigten Umsturz und die Erhebung eines Königs aus nicht-merovingischem Geschlecht eine Urkunde der höchsten irdischen Autorität in Händen zu haben, leuchtet doch ein. Dem Urkundenforscher wie dem Rechtswissenschaftler ist es nichts Neues, daß in den frühmittelalterlichen Jahrhunderten das Wort *auctoritas* vielfach[38]) für „Urkunde" gebraucht wird, zumal von fränkischer Seite, aber übrigens auch von den Päpsten.

Die Möglichkeit, daß damals ausdrücklich eine gewiß nicht unwillkommene päpstliche Autorisierungs- oder gar eine nicht

36) Vgl. oben S. 404 (Clausula). 37) Auf die Beantwortung der Frage, ob er etwa seinerseits den Franken noch eine *consecratio* oder *unctio* auferlegte, kommt nicht allzuviel an.

38) Aus merovingischer Zeit sei nur angeführt: Gregor von Tours II, 3, MG. SS. rer. Merov. I, 62: *Regalis emanavit auctoritas;* im übrigen s. die Indices zu den Bänden der Script. rer. Meroving. (etwa Bd. IV — unter den vorkommenden Stellen beachtenswert namentlich 223, 35: Papsturkunde —, V) usw. In früh-arnulfingischen Diplomen (in der Korroboration) etwa MG. Diplom. Karolin. n. 5 (S. 8): *Et ut hec auctoritas* —; desgl. n. 8 (S. 13); n. 44 (S. 64); n. 92 (S. 133) usw. — Päpstlich z. B.: Reg. Gregors I. I, 76 (MG. Epist. I, 96): *auctoritatis nostrae permissione;* II, 44 (Epist. I, 143): *praesentis auctoritatis pagina* und *ex nostrae auctoritatis consensu atque permissione* usw.

erbetene Ernennungs-Urkunde — der konstitutive Bedeutung keinesfalls geeignet haben würde — von der Kurie ausgestellt wurde, liegt kaum allzu fern. Und der Wortlaut gerade der wertvollsten und ganz zeitgenössischen Quelle, des Fortsetzers des sogen. Fredegar, mit der Ausdrucksweise *auctoritate praecepta* (= *percepta*) erscheint solcher Auslegung durchaus günstig. Es wäre sogar nicht unmöglich, daß uns in der späten Nachricht des Liber de unitate ecclesiae[39]): *eiusdem* (scil. *Zachariae) consensus sententiam postea Stephanus papa confirmavit* die Spur einer Bestätigungsurkunde Stephans II. für Pippin vorliegt[40]).

Nachtrag.

Erich Caspar macht mich sehr dankenswerterweise auf nicht unwichtige stilistische Parallelen zur Erhärtung der vorstehenden Deutung der *auctoritas* als eines schriftlichen Entscheides in Privilegien- oder Briefform aufmerksam: Die fränkischen Quellen, die über die Konsultation des Zacharias berichten, verwenden dabei Ausdrücke wie *missa relatione, cum consilio et consensu omnium Francorum* (Contin. Fredegar., s. o. S. 404), *mandavit, per auctoritatem apostolicam* (Ann. regni Franc., s. o. S. 403), *respondit* (Chron. Lauriss. breve, s. o. S. 403). Sie können sehr wohl dem schriftlichen ‚Responsum' des Papstes entlehnt sein. Denn entsprechende Wendungen hatte dieser bereits 747 in der vorher (vgl. oben S. 411 f.) erwähnten kirchenrechtlichen Erwiderung an Pippin gebraucht (Cod. Carol. n. 3, MG. Epist. III, 479 f.): *per relationem, cum vestro consultu, responsum demus, apostolica auctoritate, mandavimus in responsis.*

Abgeschlossen im Dezember 1934.

39) I, 2; MG. Lib. de Lite II, 186.

40) Die Tatsache der Überbringung auch eines Dokuments durch die fränkischen Abgesandten wird in der jüngeren Lebensbeschreibung Burchards von Würzburg berichtet, Vita sancti Burkardi II, 1 ed. F. J. Bendel (1912), S. 24, MG. SS. XV, 54: — — *per auctoritatem apostolicam, quam tam probabiles viri in audienciam primatum scriptis ac dictis deferebant,* — —. Natürlich läßt sich diese um die Mitte des 12. Jahrhunderts abgefaßte Quelle, auf die mich Herr Dr. Otto Meyer freundlich hinwies, mit ihrer Meldung von der schriftlich und mündlich gegebenen Entscheidung des Papstes als eigentliche Stütze unserer Vermutung nicht ohne weiteres verwerten. Daß aber zumindest unser Gedankengang auch dem mittelalterlichen Autor eigen war, wird dadurch erwiesen. Im übrigen dürften Quellengrundlagen und Quellenwert jener Vita vielleicht eine neue Untersuchung lohnen.

Eine verlorene Handschrift der Schriften Bernos von Reichenau in den Magdeburger Centurien.

Von Arno Duch,
Gräfelfing bei München, Irmenfriedstr. 20.

Die Magdeburger Centurien gehören zu jener Klasse von Werken, die jeder dem Namen nach kennt, die aber kaum noch jemand aufschlägt. Selbst in der engeren Fachwissenschaft ist, wie sich zeigen wird, ihre Benützung und Kenntnis eine recht spärliche, es existiert weder eine brauchbare Erschließung ihrer Stoffmassen noch eine zulängliche Bestimmung ihrer historiographischen Lage, und von der Geschichte ihrer Organisation und Finanzierung wissen wir herzlich wenig [1]). Der Handschriftenforscher kann in ihnen noch Entdeckungen machen, die freilich keine reine Freude gewähren, weil sie nur Trümmer zutage fördern. Die Centurien sind aus der theologischen Leidenschaft des Flacius geboren, er will die Aberration des Katholizismus von der wahren Kirche Christi durch die Jahrhunderte hindurch erweisen und damit das Recht des Luthertums als der echten Kirche Christi aus der Geschichte stabilieren. Wie armselig nimmt sich gegenüber der Grandiosität des Gedankens und seiner Ausführung der Vorwurf der Tendenz aus. Es gibt in jenem erregten Zeitalter kaum ein bedeutendes Werk, das nicht polemisch gemeint ist. Flacius ist ein geborener Polemiker, der um der Ziele willen kämpft und, ein Eiferer bis zur Unduldsamkeit, immer mit der Person zahlt; dieser Kampfgeist wurzelt in einer ehrlichen Überzeugung, nur sie erklärt seine Unermüdlichkeit und Tatkraft. Ohne Zweifel wollte er mit den Centurien gerade den geschichtsklitternden Pamphletismus überwinden und die,

1) Vgl. die summarische Würdigung und Literaturangaben bei Fueter, Historiographie, 1911, S. 249 ff. Außerdem Kaweraus Artikel, PRE³, VI, S. 89 ff.

wie er glaubte, wahre Geschichte der Kirche als wirkende Kraft in die Kämpfe der Gegenwart ziehen.

Wir sind weit weg von dem jetzt fast idyllisch anmutenden Geist des Humanismus, aber sein Vorbild ist in der Organisation und Methode des Flacius nicht zu verkennen. Wie Kaiser Max einst seine Genealogen durch die Lande geschickt hatte, um Material für die Geschichte seines Hauses zu sammeln, so organisiert Flacius die Durchsuchung der Klosterbibliotheken und der gedruckten Literatur, freilich mit recht geringen Geldmitteln, um „Zeugen der Wahrheit" aufzuspüren. Humanistisch ist auch die Art der Bewältigung des zusammengebrachten Stoffes. Die Centurien sind formal gesehen im wesentlichen nichts anderes als Exzerpte, systematisch geordnetes Quellen-Material. Man schuf einen großen Schematismus (von 16 Kapiteln) der zu behandelnden Gesichtspunkte (utilitates), wählte aus jedem einzelnen Jahrhundert eine Reihe von Repräsentanten aus, und verteilte Einzelstellen aus ihnen auf das Schema, das wie eine starre Schablone gleichförmig über jedes Jahrhundert gelegt ist; schon daraus ist zu entnehmen, daß der theologische und nicht der historische Standpunkt ausschlaggebend war[2]). Während für die ältere Zeit die Quellen reichlich flossen und namentlich das 4. und 5. Jahrhundert noch heute brauchbare Florilegien der Kirchenväter darstellen, wollte es trotz allem Suchen nicht gelingen, für das eigentliche Mittelalter wirksame Gewährsmänner ausfindig zu machen. Hier liegt die Wurzel von Flacius' Spüreifer nach Handschriften; seine Mahnungen an seine Helfer und Agenten zeigen deutlich: seine Handschriftenforschung hat nichts mehr von der philologisch-antiquarischen Entdeckerfreude der Renaissance, sondern ist Dienst für die ecclesia militans. Die Zahl der durchgesehenen und exzerpierten Handschriften muß außerordentlich groß gewesen sein, leider ist das eigentliche

2) Vgl. Preger, Flacius II (1861), S. 447 ff. — Geradezu komisch mutet es an, daß die Rubrik XIV „De rebus Judaicis externis" durch das Mittelalter mitgeführt wird. In der Praefatio der Cent. I spricht Flacius ausdrücklich davon, daß das Schema unverändert bleiben solle. — Er selbst sah das eigentümlich Neue seines Werkes darin, daß es eine Geschichte der Lehrmeinungen und Dogmen, nicht bloß der äußeren Tatsachen sei (vgl. Vorrede zu Cent. I.).

Archiv der Centurien, das bei Nikolaus Gallus in Regensburg war, verschollen und wahrscheinlich für immer verloren, nur die Privatsammlung des Flacius, heute zum größten Teil in Wolfenbüttel, hat sich erhalten. Unsere Quellen für das durchforschte Inventar sind daneben vor allem die Zitate in den Centurien selbst und der bisher nur unvollständig veröffentlichte Briefwechsel; es wäre eine keineswegs überflüssige Arbeit, einmal ein Verzeichnis der benützten Texte zusammenzustellen [3]). Vieles Wertvolle ist verloren. Da die Centuriatoren die Gewohnheit hatten, ihre Exzerpte nicht umzustilisieren, sondern den Wortlaut ziemlich getreu beizubehalten, sind uns im Bereiche der Textzeugen wenigstens Trümmer davon überkommen. So hat man die Reste einer höchst wertvollen Fuldaer Briefsammlung aus dem 9. Jahrhundert festgestellt; sie stammt wohl aus Fulda selbst, zu dem Flacius von Lauterbach aus, wo er sich als Gast des Frhn. Riedesel von Eisenbach aufhielt, Beziehungen angeknüpft hatte [4]).

Für das 10. Jahrhundert vermochte man überhaupt keinen authentischen Lehrzeugen beizubringen, von Gerberts Akten der Synode von St. Basle (und von Mouzon) abgesehen, die Nidbruck in einem Trierer Codex gefunden hatte [5]). Die angeführten

3) Der Nidbruck-Nachlaß (cod. Vindob. 9737 i und k) ist erst teilweise veröffentlicht: Bibl. N. und Tanner, Arch. f. österr. Gesch. 85 (1898), S. 379 ff. — Bibl, der Briefwechsel zwischen Flacius und N., Jb. der Ges. für die Gesch. d. Protestantismus in Österreich, Jahrg. 17, 18, 19, 20 (1896—1899). — Wichtig ist auch ein Aufsatz von K. Schottenloher, auf den mich Prof. P. Lehmann aufmerksam macht: Handschriftenschätze zu Regensburg im Dienste der Zenturiatoren, Zbl. f. Bibl.-W. 34 (1917). Hier ist eine Exkursion des Flacius nach Kloster Reichenbach behandelt, S. 65—82. — Noch unerschlossen scheinen die Kollektaneen des Flacius in Wolfenbüttel zu sein (bes. codd. Helmst. 807, 808, 820, 1010). Vielleicht ist darin etwas über unsern Berno-Codex zu finden. — Zur Geschichte des Nachlasses vgl. Nürnberger, N. A. XI, 38 f.

4) Die Fragmente der Fuldaer Briefsammlung ed. Dümmler, M. G., Epp. V (1899), S. 517 ff., vorher FDG 9; eine Berichtigung bei Stengel, Arch. f. Urk.-Forsch. V (1914), S. 44 — Ein Beispiel einer Analyse ist der Aufsatz von Nürnberger, Die Bonifatiusliteratur der M C., NA XI (1886), 9 ff.

5) Brief Nidbrucks aus Trier vom 28. 1. 1555 (N.A. XI, 30): Vidi inter ceteros . . . Synodum Remensem. Vollständiger Abdruck der Akten Cent. X, Sp. 457 ff.: „Cum autem eius Synodi acta in vetusto codice ad manum haberemus, visum est ea integra inserere, quia alias non extabant. Apparet autem Gerbertum fuisse collectorem."

Namen gehören alle anderen Zeiten an, man hatte aus der Verlegenheit eine Tugend machen müssen: Ambrosius Autbertus (8. Jh.), Smaragd von St. Mihiel (9. Jh.), der als Abt „S. Michaelis in Britannia" erscheint, der Byzantiner Theophylakt (2. Hälfte des 11. Jh.: „Huic tamen ipse seculo admodum vicinum fuisse, vero haud absimile videtur"), ein Radulph oder Rudolph, den man mit einem von Trithemius ins 10. Jh. gesetzten Rudolphus Flaviacensis identifizierte, Verfasser eines Leviticus-Kommentares (gedruckt Köln 1536), der aber ins 12. Jh. gehört, und schließlich einen Giselbertus oder Gilbertus [6]): Man hatte eine anonyme „altercatio Synagogae et Ecclesiae" gefunden, nun wußte man aus Trithemius, daß ein Schüler Anselms von Canterbury, Gilbertus (Crispinus) eine „altercatio Christiani cum Judeo" verfaßt habe (gedruckt bei Migne 159, S. 1005 ff.), und so vindizierte man diesem Namen die Schrift mit folgender Begründung: „Caeterum quisquis tandem sit autor, nos Gisilberti nomen retinentes, praesenti saeculo hoc inseruimus scriptum, cum alioqui non modo praestantioribus sed etiam mediocribus destituatur Ecclesiae doctoribus: imo ut verum fateamur doctum fere nullum, de cuius liquido constet monumentis, habeat." Verantwortlich für den Band dürfte wohl Wigand sein, aber daß Flacius dergleichen zuließ, beweist hinreichend, daß man von wissenschaftlicher Geschichtsauffassung noch weit entfernt war[7]).

Diese beachtenswerte Schrift vermag ich nicht zu identifizieren, aus den Zitaten darf man schließen, daß sie von einem Theo-

6) Die Disputatio Ecclesiae et Synagogae, die Martène und Durand, Thes. nov. Anecd., tom. V, 1717, Sp. 1497—1506 veröffentlicht haben, hat mit diesem Werk nichts zu tun; sie gehört dem 12. Jahrh. an und rührt wahrscheinlich auch von Gilbert Crispinus her.

7) Im allgemeinen ist das Bemühen der Centurien, gute und echte Quellen zu benutzen, unverkennbar; aber eine Methode der Quellenkritik besaßen sie nicht und konnten auch nicht zwischen primären und abgeleiteten Quellen scheiden. So erscheinen in der 11. Cent. neben einer ganzen Reihe alter Quellen als chronikalische Gewährsmänner des 11. Jahrh. auch Vincenz von Beauvais, Trithemius, der in hohem Ansehen steht, Irenicus, Hedio und für ungarische Verhältnisse Bonfini, für flandrische Jakob Meyer (Chronica Flandriae, Nürnberg 1538). — Gegenüber Fueter (l. c. S. 251) muß gesagt werden, daß die Cent. doch Zweifel an der Echtheit der Abgarbriefe gehabt haben; sie schreiben (Cent. I, Sp. 11): „Si Abgari . . . Epistola germana est . . ." Es fehlten ihnen aber die Kriterien.

logen in der Umgebung Karls des Kahlen verfaßt ist. Es heißt darin: „Theologus apud Graecos Linus fuit, apud Latinos Varro, et nostris Temporibus Joannes Scotus de decem categoriis in deum [8])." Dazu fügen die Centuriatoren: „Extat praeterea Caroli epistola, cuius tale exordium est: ‚Causa scribendi hanc epistolam est altercatio Judaeorum contra Christianos.' " Die Schriften der Philosophen sind für den Verfasser ein „luteus paries dealbatus". „Mundi philosophia pomposo verborum apparatu veritatis thesauro privatur." Andererseits aber: „Quicquid a poetis vel aliis secularibus scriptis et exemplis in usum nostri profectus vertere possumus, non abnuamus." Einmal notieren die Centuriatoren, bei denen bisweilen der Sinn für das allgemein Interessante die Theologie durchbricht, seine Erklärung des Regenbogens zum Beweise, daß der Verfasser in der Naturlehre Bescheid wisse: „Radius solis nubem imbriferam ingressus, et spissam, cum densitatem ipsarum nubium splendori suo oppositam non valet trajicere sua virtute, arcuatur quadam circumflexione: nec ulla ratione videri potest nec apparet coeli serenitate." Und noch eine andere Stelle: „epar (das Herz) cunctis venis sanguinem ministrare" ait cap. 20. Die Dialektik nennt er „diaboli gladium", womit er aber, wie die Centuriatoren hinzufügen, nur ihren Mißbrauch meint. Der Verfasser zitiert eine eigene frühere Schrift: „de statu geminae senectutis et adolescentiae." Auch darüber ließ sich nichts in Erfahrung bringen.

Eine glücklichere Hand hatte man in der Auswahl der Lehrzeugen für die 11. Centurie, die 1567 erschien und dem Rate der Stadt Lindau als Dank für seine Unterstützung gewidmet ist. Die Behandlung des Stoffes ist besser durchgebildet, die Darstellung des Investiturstreites, die schon in den Geschichtswerken der Humanisten (Aventin, H. Mutius) ein Glanzstück bildete, ist gut gelungen und noch heute lesbar. Im corpusculum doctrinae ist vor allem Anselm von Canterbury stark herangezogen, daneben

8) „Linus" wird sonst (Isidor, Et. III, 16, 1) als einer der Erfinder der Musik genannt. — Die naturwissenschaftlichen Kenntnisse, sowie die griechischen Worte (Iris (?), Epar), sprechen dafür, daß der Verfasser ein Ire oder wenigstens Schüler eines solchen war. Er schrieb nach Erscheinen von Johannes: „de divisione naturae" (ca. 867) und ist orthodoxer als dieser.

Bruno von Würzburg, Meinhard von Bamberg, der hier also richtig ins 11. Jahrhundert gesetzt ist; Ivo von Chartres, dem auch die Chronik des Hugo von Fleury zugeschrieben wird, Lanfrank, Petrus Damiani und Adalger von Lüttich scheinen nach Handschriften benutzt zu sein[9]). Als Handschrift hat auch Berno von Reichenau vorgelegen, auf den sich nunmehr unser Interesse konzentriert. Bei näherem Zusehen stellt sich heraus, daß die Centuriatoren eine Berno-Handschrift benutzt haben, die besser war und mehr enthielt, als die erhaltenen; wir erfahren stofflich einiges Neue, so daß es sich schon lohnt, die wichtigsten Exzerpte zusammenzustellen. Es ist sogar höchst wahrscheinlich, daß wir es mit der von Berno selbst veranstalteten Sammlung seiner Briefe und Predigten zu tun haben und daß die Centuriatoren den Originalkodex benutzt haben.

Während eine Reihe von Bernos Schriften weite Verbreitung gefunden haben, wie man aus der noch keineswegs vollständigen Anführung der Handschriften bei Manitius entnehmen kann, sind uns seine kleinen Briefe und Predigten bis jetzt fast ausschließlich nur aus einem Kodex, dem Sangallensis 898 bekannt, der dem 11. Jh. angehört und nur Schriften von Berno enthält[10]). Vergleicht man seinen Inhalt mit den Auszügen der Centurien aus ihrem Kodex, so zeigt sich eine nahe Verwandtschaft, nur ist der Centurienkodex umfangreicher und in den Titel-Angaben, wie wir gleich sehen werden, vollständiger gewesen. Während der Sangallensis nur die Anfangsbuchstaben gibt, schrieb der Centurienkodex die Namen der Briefadressaten aus; andererseits scheinen Bernos kleine Briefe wenig oder gar nicht verbreitet worden zu sein. So drängt sich die Vermutung auf, daß der Centurienkodex die Reichenauer Lokalhandschrift ist und der Sangallensis eine verkürzte Kopie davon darstellt. Keine Spur verrät uns bis jetzt, wie die Centurien in den Besitz der Handschrift gekommen sind. Man kann vermuten, daß die Handschrift zu Maximilians Zeiten nach Wien gebracht und dann

9) Die Briefe Ivos hat Wouters in Siegburg abgeschrieb., vgl. NA XI, 30.
10) Berno muß sich in St. Gallen besonderer Verehrung erfreut haben, er ist dort ins Nekrolog eingetragen (Cod. 915) zum 6. Juni; im 12. Jh., in Ekkehards V. Notkervita (Goldast, SS rer. Al. I, S. 360) wird er unrichtig als „Monachus S. Galli, postea Abbas Augensis" bezeichnet.

durch Nidbruck an Flacius gegeben ist, oder daß Achill Gasser, Flacius' treuer Freund, sie sich verschafft hatte. Möglicherweise hat sie schon Aventin gekannt, dessen schedae Flacius benutzt hat.

Auch die größeren Schriften Bernos, die ebenfalls in Briefform gehalten sind oder doch Widmungsbriefe tragen, haben wohl in dem Corpus gestanden — aber mit Sicherheit läßt es sich nicht sagen —, da nur von einer Handschrift die Rede ist, die mit einem eigenen Nachwort versehen war: die Centurien sprechen nämlich von einer „conclusio sui voluminis" und zitieren daraus: „Charitas Dei quaedam vernalis pluvia est, sub qua beata voluntas germinat et operatio sancta fructificat." Ein andermal nennen sie unter der Kennzeichnung „in fine Epistolarum" eine dazugehörige Stelle (73, 20): Berno ait: „Bene vernali pluviae eadem Charitas, quae testante Johanne Deus est, comparatur: quia ipse Deus vernali tempore, sicut pluvia descendit in vellus, et per intactae virginis uterum, ad redimendum genus humanum in mundum nascendo venit: et eodem tempore per sacrae passionis mysterium de captivitate diaboli liberavit." Das ist ganz der Stil von Bernos Predigten und ohne Zweifel von ihm selbst.

Daß Berno eine einflußreiche Persönlichkeit mit weitreichenden Beziehungen war, ist bekannt; für den Historiker liegt der Hauptwert der Fragmente in den Erweiterungen, die sie uns hier gewähren.

Zunächst für die gedruckten Briefe[11]). Der in Brief I bei Pez

11) Bernos Briefe werden hier nach der (fehlerhaften) Ausgabe bei Migne, Ser. Lat. 142, Sp. 1157 ff. zitiert. Einige Verbesserungen zum Text nach der St. Galler Hds.:
1159, 5 v. o. lies „nunc" statt „non".
1164 Schluß von Ep. V: „deputamus. Haec omnia de supradicti fratris defuncti obedientia sunt requirenda. Val."
1166, 4 v. u. lies: ferculi inedia . . . castrata (die Centurien, Sp. 230, haben für das dort folgende: . . . illud devote ac fideliter tendit).
1166, 3 v. u. lies: „per se" statt „ipse".
1167, 5 v. o. lies: Sang.: „salvandum speranda". Centur.: „salus est speranda.
1168, 3 v. o. lies: „. . . flagrat, ex quo dum timiana, . . . adoletur, vere caritatis virtus velut fumus aromatum inde adaugetur."
1168, 9 v. o. lies: „recreor tibique ad scribendum quiddam excitor."
1169, 15 v. u. l.: „oportunitatem" statt „operationem". — Brief VIII (an Alberich) ist bei Giesebrecht, Kaiserzeit II, S. 655 nach der Hds. gedruckt.

und Migne genannte Abt Vo. ist niemand anders als Odilo von Cluny, ihm also gilt diese überschwengliche Beteuerung der Verehrung als Vorbild[12]). Der warmherzige Brief IV, an einen Abt H., mit dem Berno fast von Kindheit an in engster Freundschaft stand, meint den Abt Hildrad von Prüm (ca. 1018—1026), wie man schon aus der grex S. Salvatoris schließen konnte. (Schorns Eiflia sacra [II, 351] nennt ihn ohne Begründung Graf von Burgund.) Brief IX ist an Bischof Hugo von Lausanne (1019—1037) gerichtet, nicht an seinen Nachfolger Heinrich, wie Stückelberg (Geschichte der Reliquien in der Schweiz, 1902, S. 17) annahm. In 2 Fällen bestätigen die Centurien die herrschenden Vermutungen: sie nennen ausdrücklich Alberich von Como (Brief VIII) und für den von Holder aufgefundenen Brief (N. A. 13 [1888], S. 630 ff.) Werner von Straßburg als Empfänger[13]).

Wichtiger ist die Ausbeute an unbekannten Briefen. Da ist vor allem eine eindrucksvolle Schilderung des Verhaltens Heinrichs III. beim Tod seiner Mutter Gisela (gest. 15. 2. 1043) aus einem Briefe an ihn: „Cum nuper venerandae memoriae matrem vestram Giselam, more humano terrae commendare debuissetis, abiecta regali purpura assumptoque lugubri poenitentiae habitu, nudis pedibus, expansis in modum crucis manibus, coram omni populo in terram corruistis, lachrymis pavimentum rigastis, publicam poenitentiam egistis, omnesque qui aderant ad lachry-

12) Berno war wiederholt mit Odilo zusammen, so 1024 auf dem Tage von Kamba, März 1027 unterschreiben sich beide in Rom nebeneinander an der Spitze der Äbte in der Präsenzliste des Konzils, vgl. Bresslau, Jbb. Konrads II., I, 138a, 3 und Rubeis, Mon. Aquilej. 513 C. Hermann der Lahme spricht in seiner Chronik (1049) und im Martyrolog (FDG 25, 209) mit besonderer Wärme von ihm.

13) Der Brief an Werner ist im Augiensis CXLVI überliefert, herausg. von Holder, NA 13, 630 ff. Al. Schulte wies Zs. G. Oberrh. 42 (1888), S. 351, Werner v. Str. als Adressaten nach. In den Cent. hätte man lesen können (Sp. 328, 28): „Berno Augiensis abbas petiit a Vuerinhario Argentinensi episcopo, ut se contra cuiusdam Vuolfradi, praediis coenobii insidiantis, vim tueatur." — Wenn Wolfrad hier mit dem Wolfe verglichen wird, so ist das nicht bloß ein momentanes Wortspiel mit dem Namen, sondern die typische Bezeichnung des Invasors. Das Bild ist biblisch. Man vergleiche etwa den Brief, den der Konvent von Chartres während Fulberts Romreise an den Erzb. von Tours richtet, einige vornehme Herren zu verfluchen, „postquam . . . quasi lupi caulas ovium irrumpentes . . . praedati sunt. Neque etiam rabidis eorum morsibus ovium damna suffecerunt . . ." (Migne, s. Lat., 141, 265).

mas commovistis. Sic flendo, sic poenitendo, Domini sacerdotibus, qui pro vobis rationem reddituri sunt, satisfecistis, et misericordiam divinam placastis" (Sp. 298). Niemand hat bisher diese Stelle beachtet, obwohl sie in mehrfacher Beziehung bedeutungsvoll ist[14]). Hat nicht Heinrich IV. in Canossa das gleiche Bußzeremoniell eingehalten: den Purpur abgelegt und ein Büßergewand angezogen[15]). Trotz mancher vorausgegangener Mißstimmung zwischen Mutter und Sohn muß Heinrich durch ihren Tod doch stark erschüttert worden sein. So unterzog er sich freiwillig einer öffentlichen Kirchenbuße. Berno scheint selbst in Speyer, wohl unter der zelebrierenden Geistlichkeit, dabei gewesen zu sein. Vor Jahren hat Blanchard (Revue Bénéd. 29 [1912], S. 100/01) ein größeres Stück eines Briefes an Heinrich veröffentlicht — es handelt sich aber schwerlich um das gleiche Schreiben. — Von einem Briefe an einen Werinherus inclusus erfahren wir nichts weiter, als daß darin Speyer erwähnt wird (Sp. 23, 25). Auch von einem Briefe an Wazo von Lüttich, der als praepositus bezeichnet wird — das war er zwischen 1032 und 1042 —, ist leider nur der Name des Adressaten genannt (Sp. 22, 39).

Ein größeres Stück ist aus einem Briefe an Bischof Eberhard von Konstanz (1034—1046) erhalten, der Berno ermahnt hatte, „ut quaedam scriberet" (Sp. 23, 12). Berno spricht hier von dem Trost, den das Studium der Heiligen Schrift im Unglück gewähre: „Inter varios rerum eventus, qui humanae solent fragilitati accidere, potentissimum ac speciale quoddam reor esse solatium Sanctarum meditationem Scripturarum: quod et Apostolica testari videtur authoritas, dum dicit: Quaecumque enim scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt, etc. (ad Rom.

14) Er. Brandenburg, Probleme um die Kaiserin Gisela, Sitz.-Ber. d. Sächs. Akad., Leipzig, 80 (1928), H. 4, die zuletzt erschienene Monographie über Gisela, erwähnt ihr Begräbnis gar nicht.

15) Zu vergleichen ist der authentische Bericht Gregors VII., Registr. IV, 12 (ed. Caspar I, 313): „deposito omne regio cultu miserabiliter utpote discalciatus et laneis indutus." Dazu „Berthold" 1077 (MG SS. V, 289): „ut est poenitentium, lacrimosus." Auch daß die Umgebung weint, ist beiden Fällen gemeinsam. Nur der Buße Heinrichs III. eigen ist, daß sich der Büßer in Kreuzesform zu Boden wirft und in dieser Haltung weint. Ein Beispiel für das Ausbreiten der Arme als Nachahmung der Kreuzigung Christi aus dem späten Mittelalter gibt J. Huizinga, Herbst des Mittelalters, 3. A., 1931, S. 274.

15, 4). Haec est illa mensa; coelestium dapium ferculis referta — das Bild braucht Berno auch sonst —, quae lassis requiem, infirmis sanitatem, lapsis recuperationem, stantibus in fide confert fortitudinem: ut juxta vocem Esaiae (40, 31) mutata fortitudine, ac adsumptis pennis aquile possint volare, et non deficere. De hac etiam sacrae Scripturae mensa, dicit ad Dominum Psalmista (22, 5): Parasti in conspectu meo mensam, adversus eos qui tribulant me."

In der Chronik Hermanns von Reichenau fällt die ausgezeichnete Information auf, die er über Ungarn besitzt. Jetzt sehen wir, daß auch die ungarischen Könige zu Bernos Korrespondenten gehörten. Von einem Briefe an Stephan den Heiligen (997 bis 1038) wissen die Centurien (Sp. 277, 35): „Cum Stephanus Ungarorum rex liberalitatem et humilitatem suam declarasset erga duos Monachos Augienses, Berno pro eius et uxoris Giselae salute Missarum solennia celebravit et utriusque nomen in librum vitae retulit[16])." Und weiter (Sp. 19, 10): „Berno Stephanum Ungariae regem membrum sanctae Ecclesiae vocat in epistola ad eundem eique gratias agit, quod monachos Hierosolymam euntes humaniter tractarit." Und Sp. 310, 4: St. „rex Ungariae Gallos, Germanos et alios per regnum eius peregrinantes Hierosolymam, et ad alia loca Sanctorum, liberaliter iuuit." Einen Trostbrief schreibt er dem in schwere Bürgerkriege verwickelten Nachfolger Stephans, seinem Neffen Peter († 1046) (Sp. 231, 54 ff.): „Ne diffides de misericordia Dei quia qui preces pauperum non spernit, multo magis dilectae matris suae orationes pro te exaudit. Vestigiis eiusdem sanctae genetricis Dei provolutus, iugiter adsiste, preces lachrymabiliter effunde, cum corde contrito et humiliato: pro certo sciens, quia si ei supplex assiduus fueris citius ab omni angustia liberaberis. Petri nomen tenes: in ea petra quae Christus est, mentem tuam consolida, ne portae inferi praevaleant adversum te: sed clavigero Petro tibi aperiente, quandoque ianuam coelestis aulae merearis introire."

16) Die Eintragung ist noch erhalten, vgl. MG, Libr. confr., S. 347. K. Beyerle (Kultur der Reichenau II, 1123) hat daraus zu Unrecht auf einen Besuch des Königspaares in der Reichenau geschlossen.

Soviel an neuem aus dem Briefwechsel; in diesem Zusammenhange sei bemerkt, daß der Empfänger von Brief VI, der Abt Burchard von St. Emmeram sein muß, der ein früherer Reichenauer Conventuale war. Nicht nachzuweisen vermag ich den Fridericus, an den Brief XI gerichtet ist, er wird Centuria V (Sp. 1330) als capellanus bezeichnet [17]).

Von der durch Gallus Oehem überlieferten Caritätenordnung Bernos (ed. Brandi, S. 80 ff.) findet sich keine Spur, wohl aber begegnet uns der Titel des dort (l. c. S. 89) genannten Königsspiegels wieder als „de vera laude regis, epistola ad Heinricum secundum" (Sp. 637). Vielleicht stammt das oben erwähnte Gisela-Zitat daraus. Schwerlich aber ist damit der von Strehlke (Arch. f. österr. Gesch. Qu. XX, 191) aus dem Heidelberger Kodex — Mabillon kannte noch eine Villinger Handschrift — veröffentlichte Brief an Heinrich III. gemeint.

Auch eine Reihe von Predigten Bernos werden von den Centurien genannt und in Auszügen wiedergegeben. Bis heute ist m. W. keine einzige gedruckt, aber wir kennen sie zum Teil aus Handschriften, andere werden sich wohl noch ermitteln lassen, und man wird sie, wenn nicht herausgeben, so doch analysieren müssen. Eine Wiedergabe der Zitate erscheint unzweckmäßig; zur Anregung der Forschung sind die Predigten im Anhang verzeichnet [18]).

Verhältnismäßig am meisten aber wird eine bisher gänzlich unbekannte Schrift zitiert: „de nigromantia seu divinatione daemonum contemnenda."

Sie ist entweder selbst ein Brief an einen Meginfredus — dieser Name begegnet auch in der Abhandlung vom Psalmengesang neben einem Benno, Migne, Sp. 1131 — oder enthält an der Spitze einen solchen. Der leitende Gesichtspunkt scheint zu sein, das christliche Opfer, die Buße und Gnade gegen jede magische Interpretation zu verwahren und die Nichtigkeit des Dämonen-

17) Mehr noch bieten Martène und Durand (Coll. I, 390), die den Brief unvollständig nach einer Stabloer Handschrift abdrucken: „ad Fridericum palatinum capellanum circa 1027." Er war also vielleicht Hofkapellan Konrads II.

18) Manitius, Lat. Lit. II, S. 61 ff., erwähnt Bernos Predigten überhaupt nicht; vgl. Hist. lit. de France VII, 575 ff. unter Nr. 9.

glaubens zu erweisen. Ihren Aufbau geben die Centurien mit folgenden Worten an: „Berno beweist zunächst, durch die Autorität Augustins, dann durch ein Beispiel aus der Vita des Antonius, daß man die Weissagung der Dämonen verachten müsse, zum dritten erhärtet er diesen Satz durch zahlreiche Zitate aus Augustins 8. (3" ist ein Druckfehler) Buche vom Gottesstaate über die Natur der Dämonen, über ihr verderbliches Wirken und über die magische Kunst." Gedankliche Originalität scheint die Schrift nicht zu besitzen, einige Stellen finden sich wörtlich bei Hraban und im Dekret Burchards von Worms. Zeitgemäß ist die Ablehnung der Astrologie: „Es gibt einen andern ganz üblen Irrtum, in den sich armselige Menschen verfangen, indem sie meinen, jeder werde unter Konstellationen geboren, und dem einzelnen werde das Schicksal zuteil, das die Nativität (genesis) vorschreibt, nicht was Gott der Schöpfer bestimmt: sie weisen die Ehre der Weissagung den fühllosen Sternen zu, die Gott zu dem Zwecke geschaffen hat, daß sie die Ordnung ihrer Bahn am Himmel einhalten." (Sp. 220, 32.)

Der Nachweis von Bernos Verfasserschaft ist erst noch zu erbringen, aber ich zweifle nicht, daß die Schrift wirklich von ihm herrührt, auch in seiner Mathiaspredigt kommt er auf das Thema kurz zu sprechen und verwirft den Loszauber. Nachdem es mir gelungen ist, eine späte Abschrift aufzuspüren, kann ich hier von einer Mitteilung der Fragmente absehen, und hoffe bald die vollständige Schrift vorlegen zu können.

Noch ein nicht unwesentliches biographisches Factum wird durch die Centurien gestützt. Blanchard (s. o.) hat scharfsinnig zu erweisen versucht, daß die Schrift „de initio adventus" nicht von Berno sei und daß damit die herkömmliche Ansicht von Bernos früherem Aufenthalt in Fleury falle. Nun aber kennen auch die Centurien diese Schrift — sie sagen (Sp. 20, 58) „Berno meminit Aurelianensium Canonicorum". Also hat sie doch wohl auch in ihrem Kodex gestanden, der, wie oben wahrscheinlich gemacht ist, eine eigene Sammlung Bernos oder doch der Reichenau darstellt. Ist das richtig, so muß die Schrift authentisch sein. Die nahe Beziehung Bernos zu den Cluniacensern ist ja nun durch den Odilo-Brief gesichert.

Auch die eigene Charakterisierung Bernos durch die Centurien ist der Mitteilung wert, ihr Schluß scheint anzudeuten, daß sie, wie Gallus Oehem, auch Bernos Papst- und Kaiser-Urkunden gekannt haben. Sp. 637: „Literarum studia magis ipsi (nämlich Berno) quam reliquo monachorum gregi, fruges tantum consumere nato, curae fuisse, ingenii opera quae diximus, et autorum quos citat catalogus, satis superque testantur. Nam Tripartitae historiae, Augustini, Hieronymi, Hilarii, Cassiani, Prosperi, Gregorii, Decretorum variarum Synodorum, et pontificum, genealogiarum principum, et diversarum nationum consuetudinum meminit. Praeterea philosophorum, tam Grecorum quam Latinorum, de virtutibus, et rerum natura sententias in promptu habet. Sed perstrinxit eius oculos potentia et splendor Romanorum pontificum, consuetudo multorum populorum, et inscitia doctrinae de iusticia fidei, ut invocationes et suffragia mortuorum, electicia monachorum opera et superstitiones tueatur. Romano imperatori et pontifici admodum charus fuit, a quibus sui coenobii privilegia confirmari obtinuit." Bei der Aufzählung von Bernos Schriften haben die Centurien Trithemius' Verzeichnis zugrunde gelegt und nach ihrer Handschrift ergänzt, dadurch sind einige Schriften doppelt genannt.

Das 11. Jahrhundert hat den Typus des fürstenberatenden Reformabtes ausgeprägt, der das Prinzip der Weltflucht vertritt, aber durch die Kraft seiner Persönlichkeit den Gang der Politik nachhaltig beeinflußt und, ohne selbst Staatsmann zu sein, mitten in der Welt des Staates steht; Odilo, der Schöpfer der Weltgeltung Clunys, und später Bernhard von Clairvaux sind seine hervorragendsten Vertreter. Auch Berno von Reichenau ist, wie wir jetzt genauer sehen, ihm zuzuzählen — noch Sigibert von Gembloux nennt ihn unter den abbates nominabiles —; Kaiser und Könige hören seinen Rat, und besonders auf Heinrich III. scheint er starken Eindruck gemacht zu haben [19]). Dabei ist er

19) Berno hat einem der Heinriche, wahrscheinlich Heinrich II., ein Sakramentar dargebracht, das dem Reichenauer Scriptorium entstammen wird. Mabillon spricht in seinen „Annales Ordinis S. Benedicti" zweimal davon: nach der einen Stelle gehört der Codex dem Kloster St. Bénigne in Dijon; er druckt die 6zeilige Widmung ab mit dem Eingang: „Splendida terrarum lux Heinrich, gloria regum." (l. c., Bd. IV,

ein tüchtiger Abt. Weltgewandt und klug vermag er, was seinem Vorgänger Immo nicht gelungen war, den Konservatismus des schwäbischen Adelsklosters mit dem neuen Geist von Cluny zu vereinen. Er sorgt für Recht und Besitz des Klosters und macht es zu einer der bedeutendsten wissenschaftlichen Akademien der Zeit. Mittelpunkt seines eigenen Schrifttums sind nicht die Wissenschaften, sondern der Gottesdienst und seine Gestaltung in Liturgie, Musik und Predigt. Es ist bis jetzt nur wenig erschlossen und stellt der Forschung noch wesentliche Aufgaben.

Nachtrag.

Zu Anm. 3, S 419: „Auch die einzige, jetzt verschollene Handschrift des Osnabrücker Papstkataloges (sog. „Pseudo-Liutprand"), dessen Bezeichnung als Luitprandus auf die Centurien zurückgeht, war einst im Besitz des Flacius. Busaeus S. J., der ihn 1602 in Mainz herausgegeben hat, spricht in seiner Praefatio in so concilianter Weise von den Cent. u. Fl., daß ich vermuten möchte, er habe diese (und andere) Handschriften aus Fl.'s Nachlaß vom Konsistorialrat Petreus in Frankfurt erhalten. Im Abdruck bei Migne (s. Lat. 129, 1149) ist die Stelle über Fl. weggelassen!

Zu Anm. 8, S. 421: In dem Centurien-Expl. der Münchn. St.-Bibl. ist von einer Hand des 16. Jh. neben die Giselbert-Stelle (Sp. 640) ein Hinweis auf den für uns kaum mehr erkennbaren Israel Scotigena, den Lehrer Brunos von Köln gesetzt (vgl. über ihn Manitius, Lat. Litt. II, 178). Diese Vermutung ist gar nicht übel, denn allem Anschein nach ist Isr. ein philosophierender Theologe aus der Schule des Eriugena gewesen; aber aus Mangel an Vergleichsmaterial läßt sie sich nicht begründen.

S. 413.) Das andere Mal (l. c. S. 295) sagt er, der Cod. befände sich in der Bibliothek Bouhier in Dijon und zitiert die gleiche Widmung (ohne die eben genannte 1. Zeile); sie bei Migne s. Lat., 142, 1203 wiederholt. Der Widerspruch in der Angabe wird so zu erklären sein, daß die Handschrift ursprünglich St. Bénigne gehörte und dann von einem Bouhier erworben wurde. Nun erzählt Radulf Glaber (Vita Wilhelmi, Migne 142, 713), Heinrich II. habe Wilhelm von Volpiano reich beschenkt (illi dona largiretur plurima); auf diese Weise könnte der Cod. nach St. Bénigne gekommen sein. — Die Familie Bouhier de Versalieux hat durch neun Generationen eine der größten und schönsten Bibliotheken gesammelt; Mabillon hat sie 1682 benutzt; ihre Bestände liegen heute in Paris, Montpellier, Troyes und Dijon, aber in den Katalogen vermag ich unsere Handschrift nicht zu entdecken; sie scheint verschollen zu sein. — Vgl. über die Bibliothek: Delisle, Cabinet des Manuscrits II, 266 ff., Castan, Bibl. de l'Ecole des Chartes 1889, 310; nicht zugänglich war mir Ch. de Guerrois, Le Président Bouhier, Paris 1855. Handschriften aus St. Bénigne waren bestimmt darin (z. B. Montpellier cod. 48).

Anhang.

Verzeichnis der Predigten Bernos.

Bernos Predigten scheinen keine so weite Verbreitung gefunden zu haben wie die Vita Udalrici oder sein Tonarius und werden seit dem 12. Jahrhundert so wie die anderer durch die eindrucksvolleren Predigten Bernhards von Clairvaux zurückgedrängt sein. Zu ihrer Ermittlung in anonymen Abschriften seien hier Anfänge und Schluß mitgeteilt. Bernos Autorschaft ist bei einigen Predigten aus inhaltlichen und stilistischen Gründen gesichert, bei anderen nur durch die Zugehörigkeit zum Corpus [20]).

1. auf den Apostel Matthias:

Inc.: Cum praeclara beati Mathiae apostoli festivitas per annui cursus revolutionem se repraesentat, maxime iocunditatis.

Expl.: cum laude celebremus, ut eius precibus et meritis apud eum adiuvemur, qui mirabilia in sanctis suis operatur, Jhesus Christus dominus noster, qui cum patre et spiritu sancto vivit et regnat deus in saecula saeculorum. Amen.

Diese Predigt habe ich auch im Stuttgarter H. B. XIV, 2, fol. 24—26 gefunden.

---

20) Der St. Galler Cod. 898, den ich s. Zt. mit gütiger Erlaubnis des verst. Bibliothekars Dr. Faeh untersucht habe, ist unvollständig und bricht mit Lagenende mitten im 1. Satz des 1. Kap. der Schrift über die Adventsfeier nach dem Briefe an Aribo (mit „intimamus", Migne Sp. 1080) ab. Beachtenswert ist seine Anordnung: er bringt die einzelnen Gattungen keineswegs geschlossen, sondern Briefe, Predigten und Lieder in buntem Wechsel; aus der Inhaltsangabe bei Scherrer, Verz. der Handschr. d. Stiftsbibl. von St. Gallen, 1875, S. 314 f., ist das deutlich zu ersehen. Ein Ordnungsprinzip vermag ich nicht festzustellen, jedenfalls stehen die Briefe nicht alle in chronologischer Folge. — Scherrers Angaben sind nicht immer richtig (der Brief S. 61/2 ist gedruckt als Ep. IV, Migne, Sp. 1162 f.; der Brief S. 109/10 an Aribo steht Migne, Sp. 1179 [s. o.]. Der Cod. enthält 8 Predigten, s. mein Verzeichnis). — Der Abdruck von Pez (= Migne) beruht auf einer Abschrift, die der Prior Huëber von Mehrerau angefertigt hat; wenn Katschthaler den Cod. nach der Reichenau setzt (39. Jahresber. d. Obergymn. Melk, 1889, Über B. Pez, S. 50), so muß das ein Irrtum sein; auch Martin Gerbert (Iter Alam. unter „St. Gallen") sah den Cod. 1760 in St. Gallen, und Stahel bezeichnet ihn 1746 ausdrücklich als Sanktgallisch (vgl. Holder-Preisendanz, Reichenauer Handschriften III, 2, S. 8).

2. auf die Geburt Mariä:

Inc.: Quo die, dilectissimi, perpetua virgo MARIA ortu suo velut sydus clarissimum mundo inluxit.

Expl.: in caelis reddat acceptos, ubi ipse . . . in unitate substantiae unus deus in trinitate perfecta vivit et regnat in s. s. Amen.

3. auf Mariä Empfängnis (in hac die adventus ad te sponsi tui):

Inc.: Gaude, mater aecclesia, tantae dignitatis honore praedita, ut miro divinae praeordinationis dono et mater dicaris et virgo.

Expl.: deus propter nos hodie factus est homo. Qui cum patre et spiritu sancto unus deus vivit et regnat in s. s. A.

4. auf Mariä Himmelfahrt:

Inc.: Audite, omnes aecclesiae filii, quicumque ad hanc sollempnitatem genitricis domini nostri Jesu Christi convenistis devoti, audite et auribus cordis percipite.

Expl.: caelestis regni thalamo secum introire mereamur, ubi ipse Christus sponsus et dominus noster cum patre et spiritu sancto unus deus vivit et regnat in s. s. A.

5. auf das Ostermahl (pascha id est transitum domini celebremus ovantes):

Inc.: Volens apostolus Paulus nos ad hodierni convivi epulas invitare, prius studuit de mentis purificatione admonere.

Expl.: qui nos sanguinis sui precio voluit redimere, qui cum patre et spiritu sancto unus deus vivit et regnat in s. s. A.

6. auf Mariä Reinigung (dicitur porta sanctuarii):

Inc.: Gloriosa incliti regis David filia, dei mater virgo MARIA veneranda, suae festivitatis nobis ingerit gaudia, quae per legalis observantiae typum magnum salutis nostrae indicat sacramentum.

Expl.: et antiquis annorum temporibus post baptismatis sacramentum placuerat ante peccatum. Per Jesum Christum dominum nostrum. Qui cum patre et spiritu sancto vivit.

7. auf Christi Geburt (hodierna die de virgine natus):

Inc.: Humanae conditionis natura, dilectissimi fratres, magnifice sublimatur, quando omnipotenti verbo ineffabiliter adunatur.

Expl.: ubi ipse panis angelorum deus homo saciet in bonis desiderium vestrum. Qui cum patre et spiritu sancto . . . (wie bei 5).

8. auf Markus (I):

Inc.: BEATTISSIMI MARCI EVANGELISTAE et martiris sollempnitas gloriosa modis omnibus est cunctis veneranda.

Expl.: ipsius suffragantibus meritis, cuius festivae sollempnitati hodierna die devoti interestis. Per Jesum Christum dominum nostrum qui in trinitate perfecta vivit et regnat in aeterna saecula. Amen.

Diese Predigt steht auch in dem Karlsruher Augiensis LXXXIV, fol. 145, wie aus den Angaben in Holders Katalog hervorgeht (Die Reichenauer Handschriften, 1. Bd., 1906, S. 232).

*

Der (unvollständige) Sang. 898 enthält nur diese 8 Predigten, die Handschrift der Centurien wies mindestens noch 6 weitere auf, die hier durch ihre Zitate gekennzeichnet werden, zunächst noch zwei Markuspredigten (Berno ist der Erbauer des Markuschores am Reichenauer Münster).

9. auf Markus (II):

(wird zitiert: Sp. 230):

Per sancti Marci merita, quicquid orantes petitis, credite quia accipietis, et fiet vobis; certum tenentes, quia ad superius dictum reclinatorium, non solummodo martyres . . .

Expl.: Hodiernae festivitatis diem in huius sancti veneratione debita cum laude celebremus, qui mirabilia in sanctis suis operatur, Jesus Christus dominus noster: qui cum patre et Spiritu sancto vivit et regnat Deus per omnia sec. sec.

10. auf Markus (III):

(wird zitiert: Sp. 56, 81, 192, 200):

Mediator Dei et hominum . . . Qui quasi currui praedicatorum suorum cordibus praesidens, spiritus sui gratia illos implevit, ut per doctrinam illorum ab errore paterni delicti liberaret orbem terrarum.

(Sp. 81 u. 192.)

Ich vermute, daß diese Predigt identisch ist mit der zweiten Markuspredigt im Aug. LXXXIV (s. o.), deren Anfang und Schluß nach Holder lautet:

Inc.: Siquid in illo caelesti sanctorum choro.

Expl.: mereamur perungui per Jhesum Christum dominum nostrum qui cum patre et spiritu sancto vivit et regnat per omnia secula seculorum. Amen.

11. de dedicatione ecclesiae:

(wird zitiert: Sp. 185, 256, 292):

Ecclesia in praesenti tempore habet corporale et visibile templum, variisque aedificiis constructum, in quo populus fidelis ad audiendum Dei verbum solet convenire in unum, ut sit locus orationis, in quo vota persolvat ac Christi sacramenta percipiat.

(Sp. 256, 49.)

12. De resurrectione Domini:

(wird zitiert: Sp. 82, 88, 91, 110, 139, 149, 213):

Bene mors et resurrectio nostri Redemptoris similitudini leonis comparatur. Quia sicut catulus leonis, ut physici scribunt, cum natus fuerit, tribus diebus ac noctibus dormit, donec patris fremitu vel rugitu suscitatur; ita Dominus noster tribus diebus ac noctibus in sepulchro ...

(Sp. 82/83.)

Expl. vermutlich: qui nos sanguinis sui precio voluit redimere, qui cum patre et spiritu unus Deus vivit et regnat in s. s. Amen.

(Sp. 214 ohne Quellenangabe.)

13. de ascensione Domini:

(wird zitiert: Sp. 71, 110, 186):

Totius Ecclesiae caput est Christus, et eius membra sunt omnes electi. unde unus ex voce omnium electorum gemebundus clamat ad Dominum: Quis mihi . . . (Hiob 31, 35).

Expl.: Tu Jesu Christe dilecte mi, qui cum Patre et Spiritu sancto vivis et regnas Deus per omnia secula seculorum.

(Sp. 71/72.)

14. de Pentecoste:

(wird zitiert: Sp. 95, 96, 263):

Dominus dicit ad Nicodemum: Nisi quis . . . (Joh. 3, 3). Huius Spiritus sancti gratiam, primo in sacro fonte baptismatis, deinde per impositionem manuum Episcoporum plenius percepimus. Unde doctor gentium nos admonens . . .

(Sp. 96/97.)

Expl.: Spiritus sanctus cum aeterno patre eiusque unigenito filio, unus et verus Deus vivit et regnat in s. s. (Sp. 95.)

Dazu kommen noch zwei Predigten, die anscheinend nicht in dem Corpus der Centurien standen, als deren Verfasser sich Berno in dem Rahmenbriefe an Heinrich III. ausdrücklich bezeichnet (der Brief ohne die Predigten ist gedruckt im Arch. f. östr. G-Qu. XX, 191); sie stehen im Salemitanus IX, 20, die Initien verdanke ich einer frdl. Mitteilung der Unv.-Bibl. Heidelberg.

15. auf Epiphanias.

Inc.: Nato secundum carnem in Bethlehem Jesu Christo Domino nostro. novae stellae sydus apparuit mundo . . .

Expl.: illum nostrum parentem imitando. qui fuit domino patri oboediens usque ad mortem. mortem autem crucis. JHC. XPC.

16. auf das Abendmahl (in coena domini. Feria V.).

Inc.: Inter praecipua dominicarum sollemnitatum gaudia, non inmerito computetur dies ista . . .

Expl.: Ego autem sicut oliua fructifera in domo domini. speraui in Misericordia domini in aeternum. et in seculum seculi.

Für die Freunde der ehrwürdigen und liebenswerten Insel seien aus der 1. Markuspredigt zwei Stellen mitgeteilt, die Bernos Liebe zu seinem Kloster bezeugen, sich freilich mit Walahfrids Heimatelegie nicht vergleichen lassen. Es kam Berno auf die Befestigung des Markuskultes an, dessen Grundlagen nicht einwandfrei waren (vgl. K. Beyerle, Kultur d. Reichenau, I, 356 ff.). In diesem Zusammenhange spricht er: „hodierna die laetetur tellus alamannica, simul in inmensum se gaudium nostra extendat insula. Licet enim antiquitus ‚auua' recte nuncupata sit vocabulo, quia rhenus circumfluo hic amne decurrens insulam facit, amęnam, a modernis vero ‚augia' eoquod sapientiae studiis dedita multarum artium disciplinis semper fuerit aucta rectius tamen nunc ob diuini cultus augmentum, in qua sanctae dei genitricis ac semper virginis MARIAE aliorumque sanctorum merita fidelium petentibus virtutum prestantur augmenta. Inter quos post virginem matrem ille merito praecellit . . ."

„. . . Apud nos futurae resurrectionis expectat (St. Marcus) gloriam. In cuius praesentia, ut dei paradisus tota nostra veniat insula, ligna ferens fructifera, non solum visa pulchra et ad vescendum suavia, sed et omnigenarum virtutum sucis plena." Der Markustag (25. April) war also schon damals ein hohes Kirchen- und Frühlingsvolksfest der Insel.

Abgeschlossen im Dezember 1934.

Die Kenntnis des Griechischen in den Missionsorden während des 13. und 14. Jahrhunderts.

Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Humanismus

Von B. Altaner

Breslau, Kapitelweg 2.

Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur.

AFH = Archivum Franciscanum historicum, Quaracchi. — ALKG = Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, hrsg. von F. Ehrle und H. Denifle. — Altaner I = B. Altaner, Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts, 1924. — Altaner II = B. Altaner, Die Heranbildung eines einheimischen Klerus in der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts in ZMW 1928, 193—208. — Altaner III = B. Altaner, Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts in ZMW 1931, 113—136. — Altaner IV = B. Altaner, Die fremdsprachliche Ausbildung der Dominikanermissionare während des 13. und 14. Jahrhunderts in ZMW 1933, 233—241. — Anal. Fr. = Analecta Franciscana, Quaracchi. — BECh = Bibliothèque de l'école des Chartes. — Birkenmajer, A., Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, 1922 (Beiträge XX, 5). — BNJ = Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher, Berlin-Athen. — Bongars, J., Gesta Dei per Francos, Hanoniae II, 1611. — Bull. Fr. = Bullarium Franciscanum ed. J. H. Sbaralea-Eubel. — BZ = Byzantinische Zeitschrift, Leipzig. — Camelli, G., Démétrius Cydones. Correspondance Texte inédit, établi et traduit, Paris 1930. — Chevalier, U., Répertoire des sources historiques du Moyen-âge, 1905—07. — Dict. Théol. cath. = Dictionnaire de Théologie catholique, ed. Vacant-Mangenot-Amann. — Dölger, Fr., Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit Reihe A: Regesten Abt. I, 3. Teil, 1932. — Egger, E., L'Hellenisme en France, I, 1869. — Ehrle, F., Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifacianae tum Avenionensis, Romae I, 1890. — EO = Echos d'Orient, Paris. — EtFr. = Etudes Franciscaines, Paris. — Eubel, C., Hierarchia catholica medii aevi, I², 1913. — Faucon, M., La Librairie des Papes d'Avignon, 2 Bde. 1886. — Felder, H., Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden während der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, 1904. — FF = La France Franciscaine, Paris. — Ch. Gidel, Nouvelles Etudes sur la littérature grecque moderne, Paris 1878, 1—289: Les études grecques en Europe depuis le quatrième siècle après J.-Chr. jusqu'à la chute de Constantinople (1453). — Golubovich, G., Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Ordine Francescano, 5 Bde. 1906—1927. — Grabmann, M., Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts, 1916. — Ders., Mittelalterliches Geistesleben, 1926. — Ders., Mittelalterliche lateinische Aristoteles-

übersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken in: Sitzungsberichte der Bayr. Akad. d. Wiss. Philos.-Phil.-hist. Kl. 1928, 5. H., 1928. — Gradenigo, G., Ragionamento istorico-critico intorno alla letteratura Greco-Italiana, Brescia 1759. — Gregorovius, F., Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter, 2 Bde., 1889. — Halecki, O., Un Empereur de Byzance à Rome Vingt ans de travail pour l'union des églises et pour la défense de l'empire d'Orient 1355—1375, Warszawa 1930. — Haskins, Ch. H., Studies in the history of mediaeval science, Cambridge 1924. — Hefele, C. J., Conciliengeschichte, 6. u. 7. Bd., 1890 u. 1874. — Hist. litt. = Histoire littéraire de la France. — HJB = Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. — JAS = Journal of Royal asiatic society, London. — Krumbacher, K., Geschichte der byzantinischen Literatur ², 1897. — Laemmer, H., Scriptorum Graeciae orthodoxae bibliotheca selecta, Friburgi Brisgoviae, 1866. — Loenertz, R., Les Missions dominicaines en Orient au 14e siècle in: Archivum Fratrum Praedicatorum II, 1932, 1—83. — Manitius, M., Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, 3 Bde., 1911—1931. — Mansi, S. Conciliorum nova et amplissima collectio. — Martène-Durand, Veterum scriptorum et monumentorum . . . amplissima collectio, 1724 ff. — Matthaeus Parisiensis ed H. R. Luard, 7 Bde., 1872—1883. — MBK = Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, I, 1918, II, 1928. — Mercati, G., Se la versione dall'ebraico del codice veneto greco VII sia di Simone Atumano arcivesovo di Tebe, Roma 1916 (Studi e Testi 30). — Ders., Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV, Città del Vaticano 1931 (Studi e Testi 56). — MGSS = Monumenta Germaniae historica, Scriptores. — Michel, A., Humbert und Kerullarios, 2 Teile, 1925 u. 1930. — MPG = Migne, Patrologia graeca. — MPL = Migne, Patrologia latina. — Mortier, P., Histoire des maîtres généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs, 1903 ff. — NA = Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. — Norden, E., Die antike Kunstprosa, 2 Bde., 3. Abdruck 1918. — Norden, W., Das Papsttum und Byzanz, 1903. — Oliger, L., Expositio regulae Fratrum Minorum auctore Fr. Angelo Clareno quam nunc primum ed., Quaracchi 1912. — Perels, E., Papst Nikolaus I. und Anastasius Bibliothecarius, 1920. — QE = Quétif-Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum, 2 vol. 1719—1721. — Raynaldus, O., Annales ecclesiastici ed. J. D. Mansi, 1747 ff. — RBSS = Rerum Britannicarum medii aevi Scriptores. — RH = Revue Historique. — RHE = Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain. — RQ = Römische Quartalschrift. — Rubio y Lluch, A., Documents per l'historia de la cultura catalana mig-eval, 2 Bde., 1908 und 1921. — Sandys, J. E., History of Classical Scholarship, 3 Bde., 1903 ff. — Sbaralea, Supplementum et castigatio ad ss. trium Ordinum s. Francisci, Romae 1908 und 1921. — SBN = Studi bizantini e neoellenici, Roma. — Sp = Speculum A Journal of mediaeval Studies, Cambridge (Mass.). — Theiner, A. et Fr. Miklosich, Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum Graecae et Romanae, Vindobonae 1872. — Thorndike, A., A History of magic and experimental science, 2 Bde., 1923. — Touron, A., Histoire des hommes illustres de l'ordre de s. Dominique, Paris 1743 ff. — Überweg, F., und B. Geyer, Die Patristische und Scholastische Philosophie, 1928. — van der Vat, O., Die Anfänge der Franziskanermissionen, Werl 1934. — Voigt, G.,

Die Wiederbelebung des classischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus[3], 2 Bde., 1893. — Wadding, L., Annales Minorum. — Werner, K., Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, III, 1864. — ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte. — ZMW = Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Münster.

1. Die Erforschung des „Hellenismus" im Mittelalter.

Der augenblickliche Stand der Frage[1]).

Die Kenntnis der griechischen Sprache und Literatur erreichte im Westen des römischen Reiches in der nachchristlichen Zeit bis zum 3. Jahrhundert ihren Höhepunkt, um von dieser Zeit an infolge des beginnenden Zusammenbruchs der antiken Kultur mit immer wachsender Schnelligkeit abzunehmen. Während die christliche Gemeinde Roms noch bis ins 3. Jahrhundert sich bei ihrem liturgischen Gottesdienst der griechischen Sprache bediente, war die abendländische, insbesondere römische Theologie und Kurie nicht zuletzt mangels genügender Kenntnis des Griechischen seit dem beginnenden 5. Jahrhundert nicht ohne weiteres imstande, zu den im Osten des Reiches ausgekämpften Glaubensstreitigkeiten selbständig Stellung zu nehmen[2]). Besonders charakteristisch ist die Erklärung Papst Cölestins I. (430), er habe eine von Nestorius, dem Patriarchen von Konstantinopel, erbetene Antwort längere Zeit hinausschieben müssen, weil ihm kein Dolmetscher zur Verfügung gestanden, der ihm das griechisch abgefaßte Schreiben des Nestorius ins Lateinische übersetzt hätte[3]). Trotzdem die politischen und kirchlichen Beziehungen zwischen Rom und Byzanz im 5., 6. und 7. Jahrhundert lebhaft waren, sank das griechische Bildungselement und damit auch die Kenntnis der griechischen Sprache im Abendlande unaufhaltsam weiter. Es sei hier nur daran erinnert, daß z. B. in der Kanzlei Leos d. Gr. die Kenntnis des Griechischen

1) C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, III, 1875, 1. Exkurs S. 267—466.

2) E. Caspar, Geschichte des Papsttums I, 1930, 286.

3) E. Schwartz, Acta Conciliorum oecum. I, vol. 2, 7 lin. 21—23; Caspari, 465; H. Steinacker in Festschrift Theodor Gomperz, 1902, 333.

ungenügend war [4]), und daß weder Vigilius (537—555), noch auch Gregor d. Gr. (590—604), die beide vor ihrer Erhebung auf den päpstlichen Stuhl mehrere Jahre als Apokrisiare am Kaiserhof in Konstantinopel weilten [5]), griechisch verstanden. Die sich vorbereitende und verhängnisvoll auswirkende Scheidung in einen griechischen Osten und lateinischen Westen war bedingt durch den politischen Zusammenbruch des Reiches und den daraus sich ergebenden katastrophalen Niedergang des antiken Schulwesens, in dessen Rahmen das Studium der griechischen Sprache, Literatur und Wissenschaft als etwas Selbstverständliches eingefügt war [6]).

Und doch ist trotz allen Niederganges das Interesse für die griechische Sprache und damit auch ihr Fortleben und das Studium der literarischen Denkmäler hellenischen Geistes das ganze Mittelalter hindurch niemals gänzlich erloschen. Dieses kultur- und geistesgeschichtlich interessante Problem des meist in aller Stille fortlebenden mittelalterlichen „Hellenismus" hat seit langem die Aufmerksamkeit so mancher Forscher auf sich gezogen, und in einer stattlichen Reihe von Einzeluntersuchungen sind bereits viele wertvolle Erkenntnisse gesammelt und kritisch geprüft. Eine abschließende Darstellung dieses „Hellenismus", d. h. der Verbreitung und Kenntnis der griechischen Sprache und Literatur im Mittelalter, die seit langem das Ziel der Historiker der klassischen Philologie und des Humanismus ist [7]), ist jedoch vorläufig noch ganz unmöglich, weil eine allseitige, gründliche Durchforschung des gesamten irgendwie in Betracht

4) E. Schwartz, Acta Concil. oecum. II vol. 2 pars 1, 1932, 22, 7; Realenzyklopädie f. protest. Theologie XI³, 368.

5) F. H. Dudden, Gregory the Great, I, 1905, 153; Manitius I, 94, 96.

6) Quellenbelege für das wachsende sprachliche Unvermögen der Lateiner und ebenso auch der Griechen in der späteren Patristik bei J. Hergenröther, Photius I, 1867, 300—302; Gidel, 1878, 1 ff.; vgl. auch die bei Krumbacher, S. 1136 angegebene Literatur.

7) Die von E. Norden II, 666 A. 1 in Aussicht gestellte Darstellung, die „die Schicksale der griechischen Sprache im Westen vom Beginn der Berührung Griechenlands mit Rom bis zu dem Zeitpunkt, in dem Petrarca durch Vermittlung des Barlaam aus Calabrien sich eine notdürftige Kenntnis der griechischen Sprache erwarb", behandeln sollte, ist inzwischen längst aufgegeben worden; vgl. ebd. II, Nachträge S. 8 zu S. 666, 1.

kommenden Materials noch sehr lange auf sich warten lassen wird. Ein solches Unternehmen übersteigt die Kraft eines Einzelnen und wäre überdies ganz unökonomisch, weil wegen der ungeheuren Fülle der zu durchforschenden Quellen und der nur selten neu aufzuspürenden Nachrichten vieles, wenn nicht das meiste, nur durch einen glücklichen Zufall ausfindig gemacht werden kann. Nur allmählich und durch Zusammenarbeit von Forschern, die die verschiedensten Spezialgebiete bearbeiten, können die noch nicht gehobenen Schätze geborgen werden.

Weil eine abschließende das ganze Mittelalter berücksichtigende Darstellung nicht vorhanden ist, sind auch heute noch vielfach bei klassischen Philologen und Kulturhistorikern falsche oder wenigstens unzureichende Vorstellungen über die tatsächliche Lage zuungunsten der Gesamtbeurteilung des mittelalterlichen Kulturlebens und -strebens verbreitet. Ein ganz abfälliges, den Tatsachen nicht gerecht werdendes Urteil wurde schon im 13. Jahrhundert durch den für das Studium der griechischen Sprache begeisterten Franziskaner Roger Bacon grundgelegt und für die Beurteilung der Vergangenheit fest verankert. In seiner immer zu Übertreibungen und zu kritischer Negation neigenden Art behauptete R. Bacon (1267), daß sich in seiner Zeit in ganz Europa nicht vier Männer ausfindig machen ließen, die etwas von der hebräischen, griechischen und arabischen Sprache (Grammatik) verständen. Bei der Zitierung dieser Äußerung Bacons wird gewöhnlich der schon eine andere Vorstellung hervorrufende nächste Satz fortgelassen, in dem gesagt wird, daß „im Abendlande viele Männer zu finden seien, die imstande sind, griechisch, arabisch und hebräisch zu sprechen, jedoch nur sehr wenige, die sich einige Kenntnis in der Grammatik der genannten Sprachen angeeignet haben“ [8]). Wenn man weiß, daß der von Petrarca stammende Satz, es habe zu seiner Zeit (um 1360) in Italien nur neun des Griechischen kundige Männer gegeben, ebenso wie daß die andere auf Boccaccio zurückgehende Äußerung, es sei „das Griechische 700 Jahr lang in Italien unbekannt

8) RBSS XV, 33 f.

gewesen“ [9]), seit der Humanistenzeit bis in die Gegenwart in Philologenkreisen als historisch zutreffende Aussagen gelten, erklären sich, trotz der schon vorhandenen Spezialuntersuchungen, manche schiefe und unhaltbare Vorstellungen. Auch das angeblich auf den in Florenz lebenden Juristen Accursius († 1260) zurückgehende Wort „Graecum est nec potest legi (non legitur)“ wurde in der Neuzeit weithin zu einem Schlagwort, mit dem sich die falsche Vorstellung verband, als ob im Mittelalter die Kenntnis der griechischen Sprache ganz verschwunden sei. In Wirklichkeit ist das genannte Dictum aus einer ganz anderen geistigen Haltung zu erklären. Wenn der gelehrte Jurist, der selbst griechisch verstand, in seinen Vorlesungen auf einen im Justinianischen Gesetzbuch stehenden griechischen Satz stieß, scheint er die erwähnte Bemerkung gemacht zu haben, um nicht angesichts der damals herrschenden starken Abneigung gegen den politisch und kirchlich befehdeten griechischen Osten in den Verdacht zu kommen, daß er Sympathien für die Feinde des lateinischen Abendlandes hege [10]). Belege dafür, daß die in der Humanisten-

9) P. Cannetus, Ambrosii Traversarii latinae epistolae, Florentiae 1759, p. CCLXVIII f., CCCLIX f.; Voigt II, 107; A. Gudeman, Grundriß der Geschichte der klassischen Philologie², 1909, 173 A. 2.

10) Gradenigo, 96—98; Gidel, 236 f.; Sandys I, 583; RHE 1921, 292. Über Leben und Schriften des Accursius vgl. H. Kantorowicz: Rivista di Storia del diritto italiano II, 1929, 35—62, 193—212. — Aus den zwischen 1250 und 1350 in großer Zahl erschienenen publizistischen Veröffentlichungen, die neue Kreuzzugsunternehmungen anregen und vorbereiten wollten, lassen sich viele Äußerungen zusammentragen, die die äußerst feindliche Stimmung gegen den griechischen Staat und seine Kirche erkennen lassen. Vgl. z. B. Recueil des historiens des croisades Documents Arméniens II 423 ff., 440 ff. und CLIII; RHE 1921, 272 ff.; Gidel, 281. Am radikalsten gebärdet sich wohl der Dominikaner Adam (um 1320), der (Documents Arméniens II, 471 n. 3) für den Fall der Niederwerfung des Byzantinischen Reiches u. a. auch Vorschläge zur kulturellen Eroberung des griechischen Ostens macht; vgl. aus späterer Zeit (1355) eine Parallele bei Halecki, 33 ff. Fr. Adam möchte die ihm verhaßte griechische Schrift und Sprache am liebsten ganz ausgerottet und durch die lateinische Sprache verdrängt wissen: nisi quod littera graeca una de principibus tribus extat, quibus tripliciter crucifixi Domini nostri titulus est inscriptus, consulerem salubriter, prout aestimo, et prudenter, ut omnino illa littera deleretur. Über die Hochschätzung des Griechischen als heilige Sprache des Kreuzestitels Christi vgl. schon Nikolaus I. bei Mansi XV 191 und Hergenröther, Photius I, 560; ferner Arnald von Villanova bei H. Finke. Aus den Tagen Bonifaz' VIII., 1903, S. CXXVIII; Jul. Schwering in Fest-

zeit aufgekommenen falschen Vorstellungen vielfach noch bis heute fortwirken, lassen sich leicht beibringen [11]).

In den folgenden Darlegungen sollen einige neue Bausteine und Beiträge für die dereinst zu schreibende zusammenfassende und abschließende Geschichte des „Hellenismus" im Mittelalter geliefert werden. Das Material, das hier gesammelt und verarbeitet ist, stammt in der Hauptsache aus Quellen, die unter dem uns hier interessierenden Gesichtspunkt noch niemals durchforscht und ausgewertet worden sind. Im Zusammenhang mit meinen Arbeiten zur Geschichte der Mission während des 13. und 14. Jahrhunderts, zu der nach damaliger Anschauung auch alle Arbeit im Dienste der Union zwischen der lateinischen und griechischen Kirche gezählt wurde, habe ich u. a. meine Aufmerksamkeit auch darauf gerichtet, ob und inwieweit in den dabei beteiligten kirchlichen Kreisen, d. h. in erster Linie bei den Mitgliedern des Dominikaner- und Franziskanerordens, Kenntnis und Interesse für die griechische Sprache und Literatur vorhanden war. Dabei habe ich natürlich auch festzustellen versucht, welche Auswirkungen die Missionsarbeit im griechischen Osten für die geistige Befruchtung des Westens, speziell für die literarische Produktion der Mitglieder der beiden Missionsorden gehabt hat. Wie wenig die Bedeutung der Missionsarbeit für die Verbreitung der griechischen Sprache erkannt ist, illustriert vielleicht am besten der Hinweis darauf, daß in dem bis heute reichhaltigsten zusammenfassenden Werk von Ch. Gidel über die Verbreitung des Griechischen im Mittelalter nur auf sechs der uns hier interessierenden Zeit angehörende Missionare (Balbi,

---

schrift für August Sauer, 1925, S. 3 ff. — Den kulturgeschichtlich nicht minder instruktiven umgekehrten Fall (Abneigung eines griechischen Gelehrten gegen die lateinische Sprache) können wir bei einem so universalen Geist wie Nicephorus Gregoras († um 1360), beobachten, der das Studium der lateinischen Sprache unterläßt, weil er nicht als schlechter Patriot und nicht als minder orthodox gehalten werden möchte; R. Guilland, Essai sur Nicéphore Grégoras, 1926, 78. — Ders., Nicéphore Grégoras Correspondance, 1927, 257, 276 f.

11) Egger, 47; Voigt II, 103 f.; Gudeman, Grundriß[2] 154 f.; Fr. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts I[3], 1919, 70; H. Lamer, Das Humanistische Gymnasium 41, 1930, 85; E. Drerup, Die Schulaussprache des Griechischen von der Renaissance bis zur Gegenwart, 1. Teil 1930, 17 f.

Bonacursius, Dato, Wilhelm Moerbeke, Gottfried von Waterford, Roger Bacon) hingewiesen wird [12]).

Es scheint mir nicht überflüssig, hier einleitend die wichtigste ältere zusammenfassende Literatur zum Thema, der „Hellenismus im Mittelalter" zu verzeichnen. Daran soll sich die neuere etwa in den zwei letzten Jahrzehnten erschienene Spezialliteratur, die sich mit der Zeit vom Ausgang der Antike bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts beschäftigt, anschließen.

Zusammenfassende Arbeiten:

Fr. Cramer, De graecis per occidentem Studiis, 2 Gymnasialprogramme von Stralsund 1848 und 1853; berücksichtigt nur die Zeit bis auf Johannes Scotus Eriugena; E. Egger, L'Hellénisme en France, Paris I, 1869, 43—108; Ch. Gidel, Nouvelles Etudes sur la Littérature grecque moderne, Paris 1878, 1—289; A. Tougard, L'Hellénisme dans les écrivains du moyen âge du VII au XII siècle, Paris 1886. Zahlreiche, über die einzelnen Bände verstreute, nach dem Index („griechische Sprache") leicht festzustellende Einzelnotizen enthalten besonders: J. Ed. Sandys, A History of Classical Scholarship I, 1903; M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, I—III, 1911—1931; auch W. A. Neumann, Über die orientalischen Sprachstudien seit dem 13. Jahrhundert mit besonderer Rücksicht auf Wien, Inaugurationsrede, Wien 1899; F. Schneider, Rom und Romgedanke im Mittelalter, 1926, und J. Ebersolt, Orient et Occident Recherches sur les influences byzantines et orientales en France avant (2. Bd. pendant) les croisades, 2 Bde., Paris 1928 u. 19129 enthalten Einiges.

Fundorte für ältere Spezialliteratur bei Ed. Norden II, 666 A. 1, und Nachtrag S. 8 und bei E. Perels, Papst Nikolaus I., 192 A. 4; für die keltischen Christen vgl. L. Gougaud, Les Chrétientés celtiques [2], Paris 1911, 239 f. — Zur Geschichte des griechischen Mönchtums in Rom und Unteritalien und des Griechentums daselbst überhaupt, vgl. die bei Perels, 192 A. 1 verzeichnete Literatur; ferner G. H. Hörle, Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung in Italien, 1914, 29 ff.; G. Gabrieli, Gli Italo-Greci e le loro colonie in: Studi bizantini 1924, 97—121; G. Rahlfs, Griechen und Romanen in Unteritalien, Ein Beitrag zur Geschichte der unteritalischen Grazität, Genf 1924; L. Domenico Raschella, Saggio storico sul monachismo italo-greco, Messina 1925; vgl. BZ 1928, 45 A. 2; A. Vaccari, La Grecia nell'Italia meridionale Studi letterari e bibliografici, Roma 1925; hier S. 2 A. 1 gutes Literaturverzeichnis; W. Holtzmann: BZ 1928, 45 ff.; H. Bett, Joachim of Flora, London 1931, 77—90; F. Antonelli, I primi monasteri di monaci orientali in Roma: Rivista d'archeologia cristiana, V, 1928, 105—121; E. Caspar: ZKG 1932, 84—93, 116 ff.

Sonstige Beiträge für die Zeit vom 9.—13. Jahrhundert: L. Traube, Vorlesungen und Abhandlungen II, 1911,

12) Gidel, 236 ff., 263, 265, 268.

83—89; A. Hofmeister: NA 1912, 660—64, 684—96; Ders.: Münchener Museum IV, 1924, 129—153 und: Hist. Vierteljahrschrift 27, 1932, 225—84, 493—508; hier ist 226 A. 1 die neuere Literatur über Übersetzer und Übersetzungen aus dem Griechischen ins Lateinische für die Zeit vom 9. Jahrhundert bis um 1250 gut verzeichnet. W. Lampen, Thiofrid von Echternach († 1110), 1920, 79; Laistner, The revival of greek in western Europe in the Carolingian age: History 9, 1924, 177—87; P. Lehmann, Mitteilungen aus Handschriften I (Sitzungsbericht d. Bayr. Akad. der Wiss. Phil.-hist. Abt. 1929, 1. Heft), 18—20; A. Michel, Humbert und Kerullarios, 2 Teile 1925 u. 1930 (für Humbert und Leo IX.); Ch. H. Haskins, Studies in the history of mediaeval science, 1924; Ders., The Renaissance of the XII century, 1927; Ders., Studies in mediaeval culture, 1929 (vgl. den Index sub verbo Greek); Ch. B. Vanderwalle, Roger Bacon dans l'histoire de la philologie: La France franciscaine 1928, 315—410; 1929, 45—90; unter der 1928, 333—35 verzeichneten Lit. ist auch manches hier gehörige notiert. Beddie: Speculum 1930, 5—7: Gardthausen: BNJ 8, 1931, 114—135: Die griechische Schrift des Mittelalters im Westen Europas; BZ 1932, 160 ist eine von M. Zalan ungarisch geschriebene Arbeit über die Übersetzung von Schriften des Maximus Confessor und Johannes Damscenus durch einen ungarisch-griechischen Mönch (zwischen 1131 und 1150) notiert. — Für das 14. Jahrhundert bietet Neues W. Goetz, König Robert von Neapel (1309—1343). Seine Persönlichkeit und sein Verhältnis zum Humanismus, 1910.

2. Die Schwierigkeiten der sprachlichen Verständigung zwischen Rom und Byzanz und ihre allmähliche Überwindung.

Schon oft wurde der Gedanke ausgesprochen, daß die christliche Kirche notwendigerweise in eine griechische und lateinische Hälfte auseinanderfallen mußte, und daß die oftmals aufgenommenen Wiedervereinigungsbestrebungen nur unvollkommene und vorübergehende Erfolge erzielen konnten, weil die erste und selbstverständlichste Voraussetzung für eine dauernde Verständigung und ein harmonisches Zusammenarbeiten der kulturell so verschiedenen Kirchen, das gegenseitige sprachliche Verstehen, kaum oder nur schwer möglich war. Wenn uns über die unter Nikolaus I. zwischen beiden Kirchen ausgetragenen Streitigkeiten berichtet wird, daß die beiden päpstlichen Legaten Rodoald von Porto und Zacharias von Anagni durch eine irreführende von Photius veranlaßte Übersetzung des lateinisch abgefaßten päpstlichen Schreibens hintergangen wurden [13]), so

13) Hergenröther, Photius I, 429 f.: F. X. Seppelt, Das Papsttum und Byzanz (Kirchengeschichtl. Abhandlungen, herausg. von M. Sdralek, 2. Bd., 1904), 17.

war die damals in so verhängnisvoller Weise sich auswirkende Unkenntnis der griechischen Sprache für die Gesamtlage charakteristisch, die die ohnedies gespannten Beziehungen noch unnötig verschärfte. Daß die beiderseitige Unkenntnis der Sprachen — den Byzantinern war das Lateinische vielleicht noch weniger bekannt wie der anderen Seite das Griechische — auf die Unionsbemühungen hemmend und nachteilig gewirkt hat, ist bezeichnenderweise bereits den daran beteiligten Kreisen zum Bewußtsein gekommen. So schreibt der Kaiser Michael VIII. Paläologus zu Anfang 1264 an Papst Urban IV.: Im Laufe der Zeit seien bereits viele Legaten und Gesandte von Rom nach Byzanz und umgekehrt in Sachen der Kirchenunion geschickt worden, jedoch konnten die Abgesandten mit denen, zu welchen sie geschickt waren, wegen der fehlenden Sprachkenntnis nicht direkt und unmittelbar in Gedankenaustausch treten, und da zudem nicht einmal die Dolmetscher eine genügende Sprachkenntnis besaßen und nicht fähig waren, die in der Aussprache entwickelten theologischen Gedanken richtig aufzufassen und korrekt wiederzugeben, sei eine Einigung niemals möglich gewesen. Deshalb habe er den griechisch sprechenden Bischof Nikolaus von Cotrone, der bereits Weihnachten 1263 in Konstantinopel eingetroffen sei, zu sich gebeten, um sich von ihm die Lehre der römischen Kirche und ihre Auslegung der Hl. Schrift ebenso wie die Lehre der lateinischen Väter in ihrem Verhältnis zu der der griechischen Väter in griechischer Sprache darlegen zu lassen [14]). Schon in dem vom 2. September 1254 datierten Ernennungsschreiben zum Bischof von Cotrone hebt Papst Innozenz IV. die hohe wissenschaftliche Bildung des bis dahin als Kleriker in der Apostolischen Kammer tätigen Magisters Nikolaus de Durrachio und seine Kenntnis der lateinischen und griechischen Sprache rühmend hervor [15]). Auch der byzantinische Hi-

14) J. Guiraud, Régistres d'Urbain IV, t. II, 1901, 356 n. 748; Dölger, 41 n. 1905, 45 n. 1923. Vgl. van der Vat, 162.

15) Bull. Fr. I, 765; Eubel I², 213; weiteres über Nikolaus bei Golubovich I, 258. Ob Nikolaus, wie W. Norden, 429, behauptet, ein geborener Grieche war, ist nirgends direkt bezeugt. Vgl. noch van der Vat, 171 A. 46; BZ 1906, 612: Nic. de Hieracio ist vielleicht mit N. de Durrachio identisch. — Über den ebenfalls griechisch sprechenden Bischof

storiker Pachymeres erwähnt besonders seine Gelehrsamkeit und Zweisprachigkeit [16]). Auf denselben Ton wie beim Kaiser Michael VIII. sind die Ausführungen abgestimmt, die der um die Mission des 13. Jahrhunderts hochverdiente General des Dominikanerordens Humbert von Romans (1254—1263) [17]) in seiner für das 2. Lyoner Konzil von 1274 bestimmten Reformschrift, dem Opus Tripartitum gemacht hat, nur daß hier noch einige neue, kulturgeschichtlich wichtige Hinweise und Ratschläge hinzugefügt werden. Humbert schreibt [18]): Verschiedene für die Missionsaufgabe der Kirche wichtige Sprachen müßten heute studiert werden, in erster Linie jedoch das Griechische, wie dies zur Zeit des hl. Augustinus und Hieronymus geschehen sei [19]). In der Gegenwart sei die Kenntnis des Griechischen so selten, daß sich kaum jemand an der römischen Kurie finde, der imstande wäre, die von griechischer Seite eingegangenen Briefe zu lesen. Aus demselben Grunde seien die von Rom zu den Griechen abgehenden Gesandten gezwungen, sich bei ihren Verhandlungen auf Dolmetscher zu verlassen, von denen man nicht einmal sicher wisse, ob sie das Griechische gut beherrschen, oder ob sie, falls dies zutreffe, bei ihrer Übersetzertätigkeit wirklich gewissenhaft verfahren. Für die Anbahnung der Union wäre es von großer Bedeutung, wenn die Lateiner alle theologisch wichtigen Werke der Griechen besäßen und lesen könnten.

Johannes von Cotrone (1217 u. 1219) vgl. Eubel I², 213; Potthast, Reg. Pontif. 25893; P. Pressutti, Regesta Honorii Papae III., n. 2667.

16) MPG 143, 812. Pachymeres bezeichnet ihn als: ἄνδρα λόγιον ὄντα καὶ διγλωσσοῦντα κατ' ἐπιστήμην τὴν θείαν.

17) Über Humbert vgl. F. Heintke, H. von R., 1933; ferner B. Altaner, Der hl. Dominikus, 1922, 98—117; Altaner I, vgl. Index; über das Opus Tripartitum vgl. die Schriften von B. Birckmann 1916 und K. Michel 1926, dazu Theol. Revue 1927, 275.

18) Ed. Brown, Appendix ad fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum ab Orthuino Gratio editum Coloniae anno Dei 1535, London II, 1690, 220.

19) Zu diesem Hinweis auf die Sprachkenntnisse der patristischen Zeit vgl., was bereits im Decretum Gratiani Pars I Dist. IX can. 6 (Aem. L. Friedberg, Corpus iur. can. I, 1879, 17) über die für das Schriftstudium notwendigen Sprachkenntnisse gesagt ist: Ut enim veterum librorum fides de Hebraeis voluminibus examinanda est, ita novorum Graeci sermonis normam desiderat. Diese ideale, noch jahrhundertelang fast gar nicht berücksichtigte Forderung wurde von Gratian in die Form eines wörtlichen Zitats aus dem Briefe des hl. Hieronymus an Lucinus Baeticus gekleidet; CSSEL. 55, 1912, 6 lin. 11 f. (ed. Hilberg, ep. 71).

Hierzu zählt Humbert auch die Akten der griechischen Konzilien, die Kirchenrechtsordnungen, die Liturgie und kirchengeschichtliche Werke. Leider bringe man für diese so notwendigen Studien viel zu wenig Interesse auf, während man für philosophische Dinge zuviel übrig habe[20]). Manches aus dem hier in Betracht kommenden theologischen Schrifttum der Griechen sei wohl übersetzt, aber leider noch immer viel zu wenig; die griechischen Originale jedoch seien im Abendlande überhaupt nicht vorhanden. Nicht weniger vorteilhaft für die zu erstrebende Wiedervereinigung der getrennten Kirchen wäre es, wenn auch Schriften lateinischer Kirchenlehrer ins Griechische übersetzt und so den Griechen zugänglich gemacht würden[21]).

Mit der Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner (1204) begann eine neue Epoche in der Geschichte der Beziehungen zwischen dem Abendlande und dem Byzantinischen Reiche. Es wurden nicht nur die kirchlichen Unionsverhandlungen infolge der immer weiter wachsenden äußeren Not des griechischen Reiches reger und häufiger als früher, vor allem mußte die Beherrschung größerer Teile des Reiches durch lateinische Fürsten das Erlernen der griechischen Sprache durch viele der dort lebenden Abendländer zur Folge haben. Wenn auch der Plan des lateinischen Kaisers Balduin von Konstantinopel vom Jahre 1205, in seiner Hauptstadt eine mit Pariser Professoren zu besetzende Hochschule zu gründen[22]), nicht zur Ausführung kam, so ist doch daraus zu entnehmen, daß das jugendstarke, unterneh-

20) Humbert wendet sich hier nur gegen ein Zuviel im Philosophiestudium im Unterschied zu manchen Dominikanern aus der Frühzeit des Ordens, die die Philosophie grundsätzlich ablehnten. Der genauere Standpunkt Humberts ist aus J. J. Berthier, B. Humberti de Romanis Opera I, 1888, 35—39 und II, 1889, 42—44 zu ersehen. Vgl. noch C. Douais, Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères prêcheurs au 13. et au 14. siècle, Paris 1884, 159—161, 175—177. Über die philosophiefeindliche Haltung von Ordensmitgliedern vgl. Ap. Koperska, Die Stellung der religiösen Orden zu den Profanwissenschaften im 12. u. 13. Jahrhundert, Freiburg (Schweiz) 1914, 108 ff.; Wehhofer in: Jahrbücher f. Philosophie und spekulative Theologie 11, 1897, 17 ff.

21) Vgl. M. Rackl, Miscellanea Ehrle I, 1924, 5 und Viller, RHE 1921, 292. AFH 1931, 38 ff. bringt nichts für unsere Frage; gegen van der Vat. 162 A. 4.

22) Altaner II, 194; Fr. Fuchs, Die Höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter, 1926, 53.

mungslustige Abendland auch auf geistigem Gebiete in immer stärkerem Maße Eroberungen zu machen im Begriffe stand [23]). Die auf griechischem Boden lebenden wissenschaftlich gebildeten Abendländer mußten allmählich etwas vom Geist der Sprache oder der Literatur Hellas verspüren. Und so nimmt denn mit dem beginnenden 13. Jahrhundert die Bekanntschaft des Abendlandes mit dem allmählich ins Lateinische übersetzten, alle Wissenschaftsgebiete umfassenden griechischen Schrifttum ganz gewaltig zu. Wenn auch der Einfluß der neuen politisch-kulturellen Lage innerhalb des byzantinischen Reiches nicht immer nachweisbar ist, so ist er doch in nicht wenigen Fällen ohne weiteres als die befruchtende Voraussetzung für das schnelle Anwachsen lateinischer Übersetzungen von bis dahin dem Abendlande unbekannten griechischen Schriften anzunehmen [24]). Von besonderer Bedeutung für das Erlernen der griechischen Sprache durch wissenschaftlich gebildete Abendländer mußten in erster Linie die ziemlich zahlreichen Niederlassungen werden, die die beiden Missionsorden der Dominikaner und Franziskaner innerhalb des griechischen Sprachgebietes im Laufe des 13. und 14. Jahrhunderts begründet haben. Schon 1220 wurde ein Franziskanerkonvent in Konstantinopel errichtet [25]), und bereits seit 1228 existierte eine Dominikanerordensprovinz Graecia, zu der mehrere Niederlassungen gehörten. Zu dieser Provinz gehörten im Jahre 1277 sieben Konvente. Dazu kamen noch drei weitere Klöster auf griechischen Boden, nämlich auf der Insel Cypern, die ordensrechtlich zur Provinz Terra sancta gerechnet wurden [26]). Der Franziskanerorden war innerhalb der Romania noch stärker vertreten. Für die hier in Frage kommen-

23) Vgl. Vanderwalle, FF 1928, 362 f.

24) Nur auf zwei Beispiele möchte ich hier hinweisen. Nach R. Bacon (RBSS XV, 91) verschaffte sich Robert Grosseteste von dort griechische Handschriften. Matthaeus Parisiensis berichtet (RBSS ed. Luard V, 284 ff.), daß Johannes de Basingstoke, einer der wissenschaftlichen Mitarbeiter des Robert Grosseteste, in Athen weilte, um die griechische Sprache zu erlernen. Vgl. noch Gardthausen, BNJ 8, 1931, 133. — Die Akten des 4. Laterankonzils von 1215 wurden alsbald ins Griechische übersetzt; vgl. Mansi XXII, 1778, 982 ff.

25) Golubovich II, 351 f.; van der Vat, 104 ff.

26) Altaner I, 10.

den Jahrhunderte lassen sich etwa 20 Konvente nachweisen [27]). Besonders hervorgehoben werden muß noch die Tatsache, daß beide Orden innerhalb ihrer griechischen Provinzen auch ein Ordensstudium zur wissenschaftlichen Heranbildung ihres Ordensnachwuchses unterhielten. Unter den am „studium" d. h. an der Ordenshochschule tätigen Lektoren werden wir, wie sich dies auch in einer ganzen Reihe von Fällen nachweisen läßt, hauptsächlich die Männer zu suchen haben, die willens und fähig waren, sich mit der griechischen Theologie und damit auch mit der griechischen Sprache zu beschäftigen. Außer dem viel beachteten Kanon 11 des Konzils von Vienne (1312), der die Errichtung auch von je zwei Lehrstühlen für Griechisch an fünf abendländischen Universitäten im Dienste der Missionsarbeit verlangte [28]), haben, soweit wir unterrichtet sind, auch zwei Generalkapitel der Dominikaner Bestimmungen zur Förderung des Studiums der griechischen Sprache getroffen. Das Generalkapitel von Piacenza vom Jahre 1310 verlangte, daß für angehende Missionare drei Sprachschulen errichtet werden, und zwar solle das Hebräische, Griechische und Arabische gelehrt werden. Das Generalkapitel des Jahres 1332 ordnete die Gründung von Sprachschulen in den Konventen von Pera und Kaffa auf Krim an. Als selbstverständlich darf angenommen werden, daß hier auch Unterricht in griechischer Sprache erteilt werden sollte [29]).

3. Des Griechischen kundige Bettelmönche im Dienste der Unionsverhandlungen.

Es muß auffallen, daß bald nach der Gründung der beiden Bettelorden und der Errichtung von Ordenskonventen im Orient bei den Verhandlungen der päpstlichen Kurie mit den östlichen Mittelmeerländern und besonders mit Byzanz fast ausschließlich Mitglieder dieser Orden in Anspruch genommen wurden. Abgesehen von anderen Gründen wird für die Auswahl der diplomatischen Unterhändler sicherlich auch die Erwägung mit-

27) Golubovich II, 264 f.
28) Altaner, HJB 1933, 190 ff. und ZKG 1933, 226 ff.
29) Altaner IV, 240 f.

bestimmend gewesen sein, daß die Bettelmönche entweder selbst die griechische Sprache beherrschten, oder daß sie mit Unterstützung sprachkundiger, im byzantinischen Reiche speziell in Konstantinopel lebender Mitbrüder sich verhältnismäßig am besten ihres Auftrages entledigen konnten. Im folgenden soll in chronologischer Ordnung sozusagen ein Katalog aller im Dienste der Unionsverhandlungen stehenden Männer aufgestellt werden, über deren Kenntnis der griechischen Sprache sich irgendwelche Feststellungen machen oder Vermutungen aussprechen lassen.

Bei den Unionsverhandlungen, die die Kardinallegaten Benedikt von S. Susanna und Pelagius von Albano im Auftrage Innozenz III. mit dem Griechenkaiser von Nizäa während der Jahre 1205—1207 und 1213—1214 führten, wirkte Nikolaus von Otranto, Abt eines Klosters in Casoli bei Otranto als Dolmetscher mit, obwohl dieser süditalienische Abt, wie aus seinen Schriften zu entnehmen ist, eifriger Anhänger der griechischen Kirche war[30]).

Als der Kaiser Johannes Vatatzes aus Furcht vor dem eroberungslustigen Reichsverweser Johannes von Brienne durch fünf aus sarazenischer Gefangenschaft zurückkehrende Franziskaner in Rom mitteilen ließ, daß er zu Unionsverhandlungen bereit sei, entsandte Gregor IX. im Jahre 1233 die Franziskaner Haimo von Faversham und Fr. Rudolf und die beiden Dominikaner Petrus von Sézanne und Fr. Hugo an den Kaiserhof nach Nizäa. Die über Konstantinopel reisenden Abgesandten brachten aus den Konventsbibliotheken ihrer dortigen Brüder eine größere Zahl von griechischen theologischen Schriften mit, die

30) W. Norden, 183 A. 2, 184 A. 1, 186, 189 A. 1, 213; A. Heisenberg, Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion III, Sitzungsber. der Bayer. Akademie der Wiss. Phil.-philol.-hist. Kl. 1923, 3. Abh. 56, 57, 78; E. Gerland, Geschichte des lateinischen Kaiserreichs von Konstantinopel (1204—16) I, 1905, 129, 132 A. 3, 235; EO 1933, 13, 197, 199; Krumbacher, 770 n. 3. — Über das Griechentum in Unteritalien vgl. die o. S. 443 zit. Literatur. Daß auch die dort lebenden Griechen auf die Verbreitung der griechischen Sprache während des 13. Jahrhunderts günstig eingewirkt haben, bezeugt uns ausdrücklich R. Bacon (RBSS XV, 434); vgl. dazu Gardthausen in BNJ 8, 1931, 115. — Hier ist vielleicht der Hinweis angebracht, daß auch der etwa gleichzeitige Zisterzienserabt Joachim von Fiore in Calabrien († 1202) nach E. Buonaiuti (Ricerche religiose IV, 1928, 398 A. 2) höchtwahrscheinlich griechisch verstand.

ihnen Beweismaterial für die bevorstehenden Diskussionen liefern sollten. Aus den über die Verhandlungen geführten, uns erhaltenen Akten[31]) ist deutlich zu entnehmen, daß mindestens einer der vier Legaten die griechische Sprache beherrschte und sich auch in der theologischen Literatur der Griechen auskannte[32]). Das Protokoll der Verhandlungen ist von allen vier Nuntien unterzeichnet. Als erster unterschreibt Fr. Rudolf O. F. M. und zwar als einziger in lateinischer und griechischer Sprache[33]), die anderen drei unterzeichnen nur lateinisch. Auf der Heimreise wurden die Legaten unvermutet von Beamten des griechischen Kaisers angehalten, und das für den Papst übergebene, in griechischer Sprache abgefaßte Original eines Glaubensbekenntnisses wurde ihnen wieder abgenommen. Zum Glück jedoch besaßen sie noch eine bereits in Nizäa offenbar von dem des Griechischen kundigen Gesandtschaftsmitglied besorgte lateinische Übersetzung, die sie dann dem Papst übergeben konnten[34]). Die von Golubovich erstmals festgestellte

31) Mansi XXIII, 279—319 und QE I, 911—927. Die neueste kritische Ausgabe von Golubovich: AFH 1919, 428—470; hier wird S. 420—24 ein Verzeichnis aller sonstigen Quellen zur Geschichte dieser Gesandtschaft gegeben; vgl. dazu noch A. Heisenberg, Nicephori Blemmydae curriculum vitae et carmina, Leipzig, 1896, 63 ff.; van der Vat, 164 ff. und die Erwähnung der Legation in einer Schrift von 1252 bei MPG 140, 539. Eine Darstellung der Verhandlungen bei Hefele V, 1042 ff.; W. Norden, 348 ff.; weitere Literatur bei Altaner I, 16 A. 50. — Über ein Ms. dieser Akten in der Bibliothek Gregors XI. vgl. Ehrle, Hist. Bibliothecae I, 170 n. 49 und A. 125.

32) . . . copiosam multitudinem librorum Graecorum, quam nobiscum de Constantinopoli detuleramus . . . continuo unus de fratribus nostris, cui Deus dederat gratiam in litteratura Graecorum, revolvit librum b. Cyrilli de nono anathematismo et incepit graece legere; AFH 1919, 434; QE I, 916a; Golubovich I, 165. Zitiert werden noch Schriften von Athanasius, Basilius, Gregor von Nyssa, Epiphanius und Joh. Chrysostomus; AFH 1919, 431, 433 f., 439, 443, 455, 456, 457, 458, 459 f., 460, 461; 463.

33) ἐγὼ Ῥαδοῦλφος . . . οὕτως ὑπογράφω καὶ οὕτως πιστεύω; AFH 1919, 425 f. Seine Kenntnis des Griechischen ist den Akten nach noch aus AFH 1919, 436; QE I, 914a zu entnehmen.

34) Perscrutatus est chartophylax omnes libros et omnes sarcinas nostras necnon ipsos fratres apprehendit et seorsum duxit eos in cameram et chordis laxatis tandem invenit chartam (d. i. das gesuchte griechische Original des Glaubensbekenntnisses) et accipiens eam dixit: habeo quod quaesivi. Interpretationem tamen illius chartae, prius facta translatione nobis reservavimus; AFH 1919, 465; QE I, 923b u. 924a; Golubovich I, 168.

Tatsache, daß Fr. Rudolf das Protokoll auch in griechischer Sprache unterzeichnete, läßt es außer Zweifel, daß er derjenige ist, dem, wie es in den Akten heißt, „Gott die Erkenntnis der griechischen Sprache und Literatur gegeben hat". Die von Matrod und von Vanderwalle ohne jeden Beweis aufgestellte Behauptung, daß der sonst aus der Geschichte des Franziskanerordens gut bekannte Haimo von Faversham, der Freund des gelehrten Bischofs Robert Grosseteste, derjenige gewesen sei, der griechisch verstand[35]), hängt völlig in der Luft. Aus Thomas de Eccleston erfahren wir, daß der sprachkundige Fr. Rudolf gleich seinem Ordensgenossen Engländer war[36]), und es liegt darum die Vermutung nahe, daß sich Fr. Rudolf seine griechischen Kenntnisse vielleicht in dem um Robert Grosseteste gescharten Gelehrtenkreise, in dem auch das Griechische eifrig gepflegt wurde und in dem mehrere lateinische Übersetzungen griechischer Schriften entstanden sind[37]), erworben haben mag. Während aus den Aufzeichnungen über die Verhandlungen nur zu entnehmen ist, daß einer der vier Legaten das Griechische beherrschte, dürfen wir auf Grund eines uns von Gerard von Fracheto aufbewahrten Berichtes des Petrus von Sézanne O. P. über ein Erlebnis während seiner Gesandtschaftsreise als wahrscheinlich annehmen, daß auch sein Ordensgenosse, der Dominikaner Fr. Hugo, griechisch sprach. Petrus von Sézanne erzählt[38]) von einer durch ihn herbeigeführten Bekehrung eines monachus Saracenorum und fügt hinzu: post haec cogitavi ego visitare illum (sc. Saracenum) et cum socio, qui Graecum et Latinum sciebat, veni ad carcerem. Da Petrus von Sézanne offenbar von seinem damaligen Reisegefährten und Mitlegaten spricht, ist damit für Fr. Hugo O.P. bezeugt, daß er griechisch verstand.

35) EtFr 35, 1923, 479; FF 11, 1928, 358.

36) Thomas de Eccleston ed. A. G. Little, 1909, 34 f., 90, 91, 95 (Radulfus Remensis Anglicus); Anal. Fr. I, 229 f., 244, 245, 246. Little l. c. möchte annehmen, daß dieser Fr. Radulfus mit dem im Bull. Fr. I, 300 (1247) erwähnten Radulfus Anglicus identisch ist.

37) Vgl. hierüber neben den Monographien über R. Grosseteste von J. Felten, 1887 und Fr. S. Stevenson, 1899, 20 ff., 52 ff., 223 ff. noch Felder, 260 ff. und Vanderwalle in FF 1928, 351—360; Journal of Theol. Studies 34, 1933, 48—52, 355—363; Harvard Theol. Review 1933, 161—172; AFH 1934, 522—524.

38) Monum. Ord. Praed. hist. I, 1897, 219.

Über die Persönlichkeit dieses Dominikaners Hugo ist sonst nichts bekannt, jedenfalls handelt es sich nicht, wie manche dominikanische Ordensschriftsteller irrtümlicherweise annehmen, um den bekannten gleichzeitigen Hugo von St. Cher O.P.[39]).

H. Matrod erwähnt, leider ohne genau anzugeben, aus welcher Quelle er schöpft, daß in der Bibliotheca Barberini handschriftlich zwei „Disputationes" des griechischen Metropoliten Georg von Korkyra aufbewahrt werden, die der griechische Theologe am 12. Juni 1236 mit zwei Franziskanern geführt hat. Der eine der disputierenden Franziskaner hieß Bartholomäus[40]). Da wir nun aus dem Bericht des Franziskaners Rubruck über seine Ostasienreise (1253—1255) erfahren, daß sein damaliger Reisegefährte Bartholomäus von Cremona O.F.M. und der Franziskanerprovinzial der Terra sancta Fr. Thomas vor 1253 wahrscheinlich als Gesandte am Kaiserhof in Nizäa bei Johannes Vatatzes geweilt haben[41]), möchte ich die Vermutung aussprechen, daß der im Jahre 1236 disputierende Bartholomäus mit dem Reisegefährten Rubrucks identisch ist. Falls dies zutrifft, dürfte man diesem weitgereisten Minderbruder und theologischen Disputator die Kenntnis der griechischen Sprache zutrauen.

In seiner Chronik berichtet Salimbene O.F.M., daß der Kaiser Johannes Vatatzes 1249 zwei Franziskaner als seine Unterhändler zu Innozenz IV. nach Lyon entsandt hat[42]). Der eine der Abgesandten hieß gleichfalls Salimbene und war der Sohn eines Griechen und einer Italienerin, und obwohl er nicht Kleriker

---

39) Altaner I, 16 A. 48.

40) EtFr 19, 1908, 135. — Sbaralea, Scriptores O.F.M., auf den Matrod ohne nähere Angabe hinweist, nennt in der Ausgabe von 1908 keinen Fr. Bartholomäus, der hier in Betracht kommen könnte. Über den Metropoliten Georg von Korkyra vgl. Krumbacher, 770. Nachträglich finde ich weiterführende Nachrichten in BZ 1906, 608 u. 611; vgl. van der Vat, 163.

41) Recueil de voyages et de mémoires publiés par la société de géographie IV, 1839, 218, 303. Nachtrag: Auf Grund von BZ 1906, 611 und van der Vat, 87 f., 170 A. 42 scheint mir die Identifizierung mit B. von Cremona wenig wahrscheinlich.

42) Auch später wählten die griechischen Kaiser meist Lateiner und zwar mit Vorliebe Bettelmönche als ihre Vertrauensleute in Unionsangelegenheiten; vgl. Golubovich I, 258; Pachymeres bei MPG 143, 812.

war, sprach er gut lateinisch, italienisch und griechisch [43]). Der zweite hieß Fr. Thomas, war Grieche von Geburt und Lektor im Ordensstudium der Franziskaner in Konstantinopel, er verstand nicht nur lateinisch und griechisch, sondern beherrschte auch die Grammatik dieser Sprachen [44]). Da Innozenz IV. noch in demselben Jahre 1249 seinerseits eine Gesandtschaft unter Führung des Franziskanergenerals Johannes von Parma abschickte, nahm der Ordensgeneral die beiden eben genannten sprachkundigen Brüder als seine Dolmetscher mit [45]). Der Lektor Fr. Thomas aus Konstantinopel dürfte vielleicht ein und dieselbe Person mit dem vorher erwähnten Provinzial der Terra sancta vom Jahre 1253 sein [45a]).

Anfang 1264 erschien der uns bereits bekannte griechisch sprechende Bischof Nikolaus von Cotrone (s. o. S. 445) bei Urban IV. als Gesandter des Kaisers Michael VIII. des Paläologen, um dann später 1267 abermals in Sachen der Union zu Papst Klemens IV. geschickt zu werden [46]).

Während des Sommers 1272 verhandelte der Franziskaner Johannes Parastron, ein geborener Grieche aus Konstantinopel, der natürlich die Sprache Hellas' verstand, als Gesandter des byzantinischen Kaisers mit Papst Gregor X. Durch die Forschungen von Golubovich ist bereits alles für die Biographie dieses nicht unbedeutenden Mannes Wichtige gesammelt und kritisch untersucht [47]). Hier möchte ich nur soviel hervorheben, daß, als am 28. Juni 1274 die Union der getrennten Kirchen auf

---

43) MG SS XXXII, 321 lin. 20 ff.: erat graecus ex uno parente et latinus ex altero et optime loquebatur latinis verbis, cum clericam non haberet; optime etiam in vulgari noverat graecam et linguam latinam. Mit dem vulgären Latein ist hier das Italienische gemeint. Vgl. Matrod: EtFr 35, 1923, 485.

44) MG SS XXXII, 322 lin. 6 ff.

45) MG SS XXXII, 321 f. — Genaueres über den unionspolitischen Hintergrund für diese Gesandtschaften s. bei W. Norden, 362 ff.; Dölger, 22 n. 1803; Thomas de Eccleston ed. Little, 1909, 143.

45a) Dagegen van der Vat, 87 f., 167.

46) Golubovich I, 258; Dölger, 50 n. 1942. Vgl. van der Vat, 170 über die Gesandtschaft von 1263.

47) Pachymeres bei MPG 143, 823 ff.; Golubovich I, 283—290, II, 415—417; vgl. sonst noch Hefele, VI, 124 ff.; W. Norden, 492; RHE 1922, 552; Dölger, 58 n. 1986; Joh. Müller in: RQ 37, 1929, 78; van der Vat, 107, 172.

dem Lyoner Konzil verkündet wurde, Johannes Parastron zusammen mit dem Dominikaner Wilhelm von Moerbeke und den anwesenden griechischen Bischöfen bei der Papstmesse nach dem Absingen des lateinischen Credo dasselbe in griechischer Sprache wiederholt haben. 1275 ist der verdiente Vorkämpfer der Union in Konstantinopel gestorben [48]).

Als der mit den Verhältnissen im Orient gut vertraute Papst Gregor X. gegen den Willen Karl von Anjous und der ihm ergebenen Kardinäle im Oktober 1272 vier Minoriten, nämlich Hieronymus de Esculo, den späteren Papst Nikolaus IV., Raymundus Berengarii, Bonagratia de s. Johanne in Persico und Bonaventura de Mugello zu Verhandlungen nach Konstantinopel entsandte, befand sich unter den vier Männern nachweislich ein Kenner der griechischen Sprache, Hieronymus de Esculo. Die Nachricht, daß der spätere Nikolaus IV. griechisch verstand, verdanken wir einer englischen Klosterchronik [49]); bis zu einem gewissen Grade wird diese Angabe durch einen von Hieronymus selbst während seiner Gesandtschaftsreise für den Papst abgefaßten Bericht bestätigt. Der Legat erzählt, um die Haltung der Griechen in der Azymenfrage zu kennzeichnen, in seiner „Darstellung der griechischen Irrtümer", was er selbst erlebt hat: Ein griechischer Priester, den er längere Zeit in seiner Konstantinopeler Wohnung bei sich beherbergte, habe während seiner schweren Krankheit beharrlich den Empfang der Eucharistie nach lateinischem Ritus abgelehnt [50]). Der Grund, warum der päpstliche Legat mit einem griechischen Priester zusammen-

48) Labbé-Cossart ed. N. Coleti, Sacrosancta Concilia XIV, 1731, 503; Anal. Fr. II, 86, 88. — Die bei C. Eubel, Epitome Bull. Franciscani n. 1334 A. 6 sich findenden Angaben über die spätere Laufbahn des Johannes Parastron sind irrig.

49) Annales Wawerleiensis monasterii ed. Luard in Annales monastici II, 1865, 407 (RBSS): hic (Nicolaus IV.) peritus fuerat in graeca lingua pariter et latina. Vgl. RBSS 84, 3, S. 68. — Von mittelalterlichen Päpsten verstanden sonst noch etwas vom Griechischen: Leo IX., der sich noch im Alter von 49 Jahren mit der Aneignung der Elemente der griechischen Sprache abmühte; vgl. Wibert, Vita Leonis ed. Watterich, Vitae paparum I, 166 oder MPL 143, 9; Michel I, 49 u. II, 292. Auch Nikolaus I. scheint einige griechische Kenntnisse besessen zu haben; Perels, 296 f.

50) H. Finke, Konzilienstudien zur Geschichte des 13. Jahrhunderts, 1891, 118. — Über die weitere Tätigkeit dieses Franziskaners im Dienste

wohnte, ist offenbar darin zu suchen, daß Hieronymus de Esculo, der griechischen Sprache kundig, durch längeren direkten Gedankenaustausch mit einem unterrichteten Griechen die Glaubensanschauungen und disziplinären Gebräuche der Griechen aus erster Quelle zuverlässig kennenlernen wollte. Wo sich Hieronymus seine griechischen Kenntnisse erworben hat, ist leider nicht festzustellen; vielleicht daß er vorher längere Zeit einem Kloster der griechischen Provinz angehört hatte.

Als Papst Nikolaus III. unter dem 11. Oktober 1278 vier Nuntien, nämlich Bartholomäus, Bischof von Grosseto, den Franziskanerprovinzial von Syrien, Bartholomäus von Siena, und die beiden Lektoren Philippus von Perugia O.F.M. und Angelus von Orvieto O.F.M. nach Konstantinopel sandte, scheint kein einziger, auch nicht der Provinzial von Syrien, griechisch verstanden zu haben. In dem päpstlichen Beglaubigungsschreiben heißt es nämlich ausdrücklich, die Gesandten sollten, da sie ohne Zweifel zur Durchführung der ihnen erteilten Aufträge sprachkundige Männer benötigten, nach eigenem Ermessen geeignete Personen zum Gesandtschaftspersonal hinzunehmen [51]). Da nun der Kaiser Michael VIII. Paläologus Anfang 1280 durch zwei bei ihm weilende „päpstliche Boten" Marcus und Marchetus, die in früheren Aktenstücken nirgends als zur Gesandtschaft gehörend erwähnt werden, einen Bericht über die politisch-militärische Lage überbringen ließ, dürfen wir vermuten, daß diese „latores litterarum summi pontificis" zu der erwähnten großen Gesandtschaft Nikolaus' III. gehört haben, und in ihnen werden wir wohl die sprachkundigen Männer zu

---

der Union vgl. Golubovich I, 283, 292—296, II, 417 f., 423 f., RQ 37, 1929, 78 f.; Mélanges d'archéologie et d'histoire 47, 1930, 45 A. 2; Dölger, 58 n. 1896, 62 n. 2002 u. 2003; van der Vat, 173 A. 55, 250 f.

51) Bull. Fr. III, 359 n. 78; Potthast n. 21476: . . . non est dubium vos fidelibus in utraque lingua peritis interpretibus indigere, assumendi personas aptas et idoneas ad ministerium seu alias ad commissa vobis negotia utiles, cuiuscunque ordinis vel professionis existant . . . (facultatem concedimus); Martène-Durand VII, 1733, 264, 265, 267; Potthast n. 21472; Dölger, 72 n. 2041; Golubovich I, 299 n. 86; Raynaldus, Ann. 1278 n. 13 f. Die gleiche Vollmacht wird auch am 30. 11. 1276 den Dominikaner-Gesandten erteilt; Mélanges d'archéol. et d'hist. 1930, 61; van der Vat, 176.

erblicken haben, die die Legaten als Dolmetscher gewonnen haben [52]).

Im Jahre 1295 sandte Richard von Kephalonien zwei griechisch sprechende Franziskaner, die in Galata-Pera aufgewachsen waren, in politischer Mission an den Fürsten von Morea [53]).

Angesichts neuer militärischer Vorbereitungen, die sich gegen das griechische Reich richteten, entsandte Kaiser Andronikus II. im Jahre 1323 oder 1324 „einige Ordensleute und den Bischof von Kaffa" an die römische Kurie nach Avignon und an den französischen Hof, um von neuem Unionsverhandlungen einzuleiten [54]). Da es sich hier um den Dominikanerbischof Matthäus von Cortona handelt, der auch in den nächsten Jahren an der Kurie weilte [55]), dürfen wir annehmen, daß seine Begleiter (viri religiosi) ebenfalls Dominikaner waren, zumal wir aus einem späteren Briefe Marino Sanudos erfahren, daß der Dominikaner Andreas Dato etwa 1326 im Interesse des byzantinischen Kaisers an der päpstlichen Kurie tätig war [56]). Dato O.P. gehörte anscheinend zu den Begleitern des Bischofs Matthäus. Dieser Dominikaner beherrschte das Griechische. Während der Regierung Johannes' XXII. übersetzte er ein in griechischer Sprache geschriebenes Werk, den Thesaurus fidei seines Ordensgenossen Buonacorsi ins Lateinische [57]). Um dieselbe Zeit 1326/27 verhandelte noch ein anderer Dominikaner, Benedikt von Como, im Auftrage des französischen Königs Karl IV. und mit Einver-

52) So auch W. Norden, 593 A, 1.

53) Buchon, Recherches histor. sur la principauté française de Morée et ses hautes baronnes. Le livre de la conqueste de la princée de la Morée, Paris I, 1845, 319: deux freres meneurs qui bien savoient la langue grejoise, car ils estoient nourris à Galathas. Vgl. van der Vat, 109.

54) Marino Sanudo, ep. 7 bei Bongars, II, 299; W. Norden, 685; G. Dürrholder, Die Kreuzzugspolitik unter Papst Johann XXII., Diss. Freiburg i. Br. 1913, 50 f.

55) Eubel I², 154; Loenertz, 19.

56) Bongars II, 303 (circa 1326). Loenertz, 9 und 23 irrt, wenn er Andreas de Tertia O.P. mit dem ihm aus W. Norden, 690 bekannten Andreas O.P. gleichsetzt.

57) Siehe unten S. 471; QE I, 156 f.; Altaner I, 14. Aus K. H. Schäfer, Die Ausgaben der Apostolischen Kammer unter Johannes XXII., 1911, 801 entnehmen wir, daß sich Andreas Dato am 11. Juni 1334 (wieder oder noch?) in Avignon aufhielt und im Begriffe stand, nach

ständnis des Papstes mit Kaiser Andronikus II. Ob Fr. Benedikt, der theologischer Magister in Paris war, griechisch verstand, ist aus unseren Quellen nicht zu ersehen [58]).

Im Jahr 1333 reisten zwei von Johannes XXII. zu Bischöfen von Kertsch und Cherson auf der Halbinsel Krim geweihte Dominikaner Fr. Franziskus von Camerino und der Engländer Fr. Richard in ihre Missionsgebiete mit dem Auftrage, „die Griechen jener Länder für die katholische Kirche zu gewinnen" [59]). Zugleich erhielten sie die Anweisung, mit dem Kaiser Andronikus III. über die Union zu verhandeln [60]). In Konstantinopel machten die Legaten den Vorschlag, es solle öffentlich vor allem Volk eine Disputation über die Frage nach dem Ausgang des Hl. Geistes gehalten werden. Da der hochangesehene gelehrte Laientheologe Nicephorus Gregoras mit interessanten, für die grundsätzliche Einstellung der byzantinischen Theologie charakteristischen Argumenten gegen die Abhaltung einer solchen Disputation Stellung nahm, lehnten der Kaiser und der griechische Patriarch, trotzdem das Volk dazu drängte, eine öffentliche Aussprache ab [61]). Man darf als wahrscheinlich annehmen, daß einer oder beide für die „Griechenmission" bestimmten, disputationsbereiten Bischöfe, die sich vielleicht früher im Orient aufgehalten haben mögen, die griechische Sprache beherrscht haben werden.

Als wenige Jahre später der in päpstlichem Auftrag mit großer Begleitung zum Tataren-Großchan nach Peking reisende Franziskaner Johannes Marignolli, der früher Lektor in Bologna war, sich während der Monate Mai und Juni 1339 in

„Griechenland" zurückzukehren. Die Apostolische Kammer zahlt an ihn 50 Goldgulden als Reisegeld.

58) BECh 53, 1892, 254—257; QE I, 595; ALKG II, 217 n. 74. W. Norden, 690 f. und Dürrholder (s. A. 54), 53 sprechen irrigerweise von Benedikt von Cumae.

59) A. Theiner, Monumenta Poloniae et Lithuaniae I, 350; Eubel I², 535 A. 1; Loenertz, 31 f.; zur Vorgeschichte dieser Mission vgl. Golubovich III, 294.

60) Raynaldus, Ann. 1333 n. 17—19, 36—38; Touron II, 147—159; W. Norden, 699 A. 2.

61) Nicephorus Gregoras, Byzantinische Geschichte X, 8 ff. bei MPG 148, 701—722; vgl. noch Laurent in DictThéol. cath. XI, 1, 457; Viller in: RHE 1921, 523, 532 spricht irrtümlicherweise vom Jahr 1339.

Konstantinopel aufhielt[62]), führte er, wie er selbst erzählt, mit dem griechischen Patriarchen Johannes Kalekas (1333—1347) und seinen Theologen in palatio sanctae Sophiae eine für ihn siegreich verlaufene Disputation durch[63]). Aus dieser Tatsache darf nicht ohne weiteres, wie dies z. B. Dobner tut[64]), gefolgert werden, daß der Führer der Gesandtschaft selbst griechisch zu sprechen in der Lage war. In seinem Reisebericht finden sich keine Belege dafür, daß Johannes Marignolli irgendeine der für seine Mission wichtigen fremden Sprachen gekannt hat[65]); wir werden annehmen dürfen, daß einer seiner Begleiter griechisch gesprochen hat.

Im Jahre 1343 erschien bei Klemens VI. der Franziskaner Manens, der vicarius orientalis war, um im Auftrage der griechischen Kaiserin Anna von Savoyen über die Kirchenunion zu verhandeln[66]). Da dieser in leitender Stellung tätige Orientmissionar sicherlich bereits längere Zeit im Osten geweilt, ist man vielleicht zu der Vermutung berechtigt, daß er als Unterhändler einige Kenntnis der griechischen Sprache besaß. Daß man jedoch die Kenntnis des Griechischen nicht leicht präsumieren darf, lehrt das sogleich zu erwähnende nächste Beispiel.

Während des furchtbaren Bürgerkrieges zwischen der Kaiserin-Witwe Anna von Savoyen und Kantakuzenus spielten[67]) der Guardian der Konstantinopeler Franziskaner Heinrich von Savoyen und sein nicht mit Namen genannter franziskanischer Begleiter als Unterhändler zwischen den streitenden Parteien im Jahre 1345 eine bemerkenswerte Rolle. Kaiser Kantakuzenus, der davon in seinem Geschichtswerk berichtet, hebt die hohe Bildung der beiden, die „in der Wissenschaft der Römer, insbesondere auch in der aristotelischen Philosophie gut

62) Über diese Expedition jetzt am besten Golubovich IV, 257—304, 288; hier ist auch die ältere Literatur vollständig verzeichnet.
63) Golubovich IV, 272; JAS 1917, 27.
64) Golubovich IV, 262.
65) Ebd. IV, 274, 289.
66) Anal. Fr. III, 540; Golubovich III, 296, IV, 366 f.; Eubel I², 348.
67) G. F. Hertzberg, Geschichte der Byzantiner und des osmanischen Reiches, 1883, 473 ff.; V. Parisot, Cantacuzène Homme d'Etat et historien, 1845, 194 ff.; A. A. Vasiliev, Histoire de l'empire byzantin II, 1923, 298 ff.

unterrichtet waren“ [68]), hervor, fügt jedoch hinzu, daß der Guardian Heinrich nichts von der griechischen Schrift und Sprache verstanden und sich deshalb von der Partei seiner Gegner habe täuschen lassen [69]).

Am 13. Februar 1350 sandte Klemens VI. den Franziskaner Wilhelm Emergani, Bischof von Kisamos auf Kreta und den Dominikaner Hugo Gaspert, Bischof von Ceneda in Oberitalien als seine Legaten zum Kaiser Kantakuzenus [70]). Der kaiserliche Geschichtsschreiber rühmt den beiden Gesandten, die der Papst in seinem Beglaubigungsschreiben als viros eminentis scientiae empfiehlt, gründliche wissenschaftliche Bildung nach und erzählt, wie er sich mit ihnen während ihrer Anwesenheit in Konstantinopel täglich in angeregter Unterhaltung über die Probleme der Union ausgesprochen habe; die Bischöfe hätten sich, um dem Papst über alles genau berichten zu können, über diese Unterredungen alsbald genaue Aufzeichnungen gemacht [71]). Da unser Berichterstatter nichts davon sagt, daß die Unterhaltungen mit Zuhilfenahme eines Dolmetschers geführt wurden und der eine päpstliche Legat Bischof auf Kreta war, das unter venetianischer Herrschaft stand, darf wohl angenommen werden, daß einer der Unterhändler griechisch gesprochen hat. Ob der von demselben Kaiser bald darauf (1353) nach Avignon entsandte Dominikaner Johannes aus dem Konvent von Pera die griechische Sprache beherrschte, ist leider auch nicht ausdrücklich bezeugt [72]).

Als schließlich nach wechselvollen Kämpfen Kantakuzenus durch den jungen Kaiser Johannes V. Paläologus gestürzt

---

68) MPG 153, 1189 (cap. 82).

69) Ebd. 1207 f. (cap. 84): Ὁ δὲ διαλέκτου τε τῆς Ἑλληνικῆς καὶ γραμμάτων ὧν ἄπειρος παντάπασι. Viller (RHE 1921, 293) ist ungenau, wenn er sagt, der Guardian habe „das Griechische nur schlecht beherrscht“. Über den Guardian Heinrich vgl. noch Golubovich III, 291, 297 f., IV, 414—423.

70) Raynald, Ann. 1350 n. 28—30; Golubovich III, 298 f.; RHE 1922, 57; Touron II, 487—495.

71) MPG 154, 63 f. (IV, 9). Die Aufzeichnungen spielen noch später unter Gregor XI. (1374) eine Rolle. Vgl. Raynald, Ann. 1374 n. 1; Halecki, 389.

72) MPG 154, 75 f.; Raynald, Ann. 1353 n. 23 f.; Bull. Ord. Praed. II, 244.

wurde, begannen sofort neue Unionsverhandlungen. Auf päpstlicher Seite trat damals der wahrscheinlich aus Unteritalien stammende, griechisch sprechende Erzbischof Paul von Smyrna in den Vordergrund. Am 15. Dezember 1355 wurde ein Vertrag unterzeichnet, dem zufolge sich der byzantinische Kaiser verpflichtete, in weitgehendem Maße die Verbreitung der lateinischen Bildung und überhaupt der lateinischen Sprache zu fördern. Durch die Forschungen von G. Mercati und O. Halecki ist der Einfluß dieses Mannes im griechischen Osten erstmals klar herausgestellt worden[73]). 1355/6 griff er in Konstantinopel in den Hesychastenstreit ein[74]). Später wurde er Erzbischof von Theben und schließlich Patriarch von Konstantinopel († 1370/71). Wiederholt wirkte er als Unterhändler im Dienste beider Parteien. Gelegentlich der Anwesenheit des Kaisers Johannes V. in Rom (1369) tat er zugleich auch Dienste als Dolmetscher[75]).

Als Erzbischof Paul 1366 von Theben nach Konstantinopel versetzt wurde, erhielt er in dem früheren griechischen Basilianermönch und Bischof von Gerace, Simon Atumanus, einen Nachfolger. Simon beherrschte nicht nur die lateinische und griechische Sprache, sondern kannte auch das Hebräische und so übersetzte er das Alte Testament aus dem Hebräischen ins Griechische und Lateinische und ebenso das Neue Testament aus dem Griechischen ins Hebräische und ins Lateinische. Von Gregor XI. und Urban VI. wurde er 1374 und 1383 für Unionsverhandlungen in Anspruch genommen[76]). Daß der sprachkundige Simon vor seiner Bischofszeit in Gerace (1348—1366) in Rom

---

73) Bereits 1345 zum Erzbischof ernannt, war er vorher Bischof von Mesched in Turkistan; Eubel I², 445, 456. Der Text des Vertrages bei A. Theiner et Fr. Micklosich, n. 8; Raynald, Ann. 1355 n. 33—37. Halecki, 36 ff. beweist, daß Erzbischof Paul die Verhandlungen geführt hat. Mercati 1916, 30 A. 7 gibt Unteritalien als seine Heimat an, ohne jedoch ein Quellenzeugnis anzuführen. Golubovich III, 300.

74) MPG 149, 229. Bezeichnend für die Berichterstattung des Gregoras ist es, daß er l. c. n. 27 nur Pauls Kenntnis der lateinischen Literatur hervorhebt und nichts von seiner Kenntnis der griechischen Sprache erwähnt. F. I. Stein in Österreichische Vierteljahrschrift für kath. Theologie XII, 522—524; V. Parisot, Catacuzène 1845, 331 f.

75) MPG 154, 1299 u. 1306; A. Theiner et Fr. Micklosich, 37—43.

76) Mercati 1916, 15—25, 49 f.; Mercati 1931, 130—133, 438, 505; Altaner: Bibl. Zeitschr. XXI, 1933, 307.

Lehrer des Griechischen war, steht nicht sicher fest[77]). Mit dem byzantinischen Staatsmann, Unionsfreund und Humanisten Demetrius Kydones war der gelehrte Erzbischof befreundet[78]).

Als nach langen Vorverhandlungen Johannes V. Paläologus endlich in Rom eintraf (1369), um für seine Person formell und feierlich den Anschluß an die römische Kirche zu vollziehen, werden in den lateinisch und griechisch abgefaßten Protokollen über die Ablegung des Glaubensbekenntnisses sechs Personen, drei Griechen und drei Lateiner, namhaft gemacht, die als scientes linguas et grammaticas graecas et latinas bezeichnet werden. Als Vertrauensleute, Dolmetscher und Zeugen erscheinen auf byzantinischer Seite der schon erwähnte Staatsmann, Humanist und tüchtige Thomasübersetzer Demetrius Kydones und die ihm nahestehenden, ebenfalls der Union beigetretenen Michael Strongilo und Philipp Kykandyles. Der zuletzt genannte war früher Sekretär des Demetrius und hatte ihm auch bei der Übersetzung von Thomasschriften hilfreich zur Seite gestanden[79]). Den Kardinälen, die mit der Entgegennahme des von Kaiser Johannes V. griechisch abgelegten Glaubensbekenntnisses beauftragt waren, standen ebenfalls drei sprachkundige Vertrauensleute und Dolmetscher zur Seite, nämlich der uns schon bekannte Patriarch Paul von Konstantinopel, ferner ein episcopus Drenopolitanus, der auch als Frater Nikolaus, episcopus Arenopolitanus bezeichnet wird, und schließlich der Franziskaner Antonius von Athen, der 1370—1388 Erzbischof von Athen war[80]). Die

77) Diese unkontrollierbare Nachricht übernimmt Rattinger (HJB 1894, 81 n. 78) der Chorographia sacra Brabantiae II, 105; von Rattinger ist Halecki, 142, abhängig. Mercati 1916, 26 ff. spricht nicht davon. Über Sprachunterricht im Griechischen an der Kurienuniversität in Avignon vgl. Altaner: ZKG 1933, 227 f.

78) Zwei Briefe des Demetrius Kydones an Simon bei Mercati 1916, 52—58 und Mercati 1931, 355—358.

79) Über Demetrius Kydones siehe u. S. 465 f.; über M. Strongilo siehe Halecki, 156, 167, 193, 195, 368; über Kykandyles s. ebd. 193, 196, 225, 249, 294, 305 ff. In diesem Zusammenhange weise ich noch auf zwei andere Griechen hin, die die lateinische Sprache beherrschten: Johannes Laskaris Kalopheros und Manuel Sguropulos; Halecki, 91 ff., 307; Raynald, Ann. 1373 n. 2.

80) Rubio y Lluch II, S. LV u. 316; Gregorovius II, 174; Golubovich V, 134 ff.

protokollarischen Mitteilungen hierüber lauten: Dictus dominus Imperator mandavit nobili viro domino Demitrio Cydoni, militi cancellario suo, scienti praefatas linguas, litteras et grammaticas graecas et latinas, quem ibidem assumpsit pro suo interprete ac lectore suprascriptae professionis seu scripturae scriptae in graeco, quod ipsam professionem seu scripturam loco ipsius Imperatoris prout est scripta fideliter legeret in praesentia dominorum cardinalium praefatorum et testium infrascriptorum; qui dominus Demetrius, per et secundum relationem latinam dictorum interpretum ipsam professionem seu scripturam legit fideliter de verbo ad verbum, prout superius continetur. Deinde ut dicta professio haberetur in graeco et latino sermone, ego infrascriptus Nicolaus notarius de mandato dictorum dominorum cardinalium dictam professionem scriptam in latino fideliter legi de verbo ad verbum, et prout dicti domini patriarcha et episcopus Drenopolitanus et frater Antonius et dominus Demetrius asseruerunt in virtute praestiti iuramenti per eos, retulerunt eidem domino Imperatori in lingua graeca ut dixerunt, quod dicta professio scripta in latina grammatica concordabat in effectu cum dicta professione seu scriptura graeca lecta per praefatum dominum Demitrium, quam ipse dominus Demitrius ex ipsa scriptura latina in graecam litteram se asseruit transtulisse. Qua professione per me Nicolaum lecta, ipse dominus Imperator per et secundum dictorum interpretum relationem dixit, quod omnia et singula contenta in eadem professione seu scriptura firmiter credebat ac ea professus est ... Unter den angeführten Zeugen werden auch genannt: (praesentibus) Michaele Strongilo milite et Philippo Cichandelli domicello Constantinopolitanis ambabus ultimis scientibus linguas et grammaticas graecas et latinas [81] ... In den einleitenden Bemerkungen zu der griechisch und lateinisch formulierten Professio fidei heißt es noch: Reverendissimi patres (sc. cardinales) ad praemissa deputati reverendum patrem dominum Paulum, Dei gratia patriarcham Constantinopolitanum ac dominum fratrem Nicolaum episcopum Arenopolitanum et religiosum virum fratrem Antonium

81) Text bei Mercati 1931, 146 f.; die Notiz über die Zeugen auch bei Raynald, Ann. 1369 n. 3.

de Athenis ordinis fratrum minorum scientes linguas et grammaticas latinas et graecas (im griechischen Text: εἰδότες . . . ἑκατέραν γλῶσσαν Λατινῶν καὶ Γραικῶν, τήν τε κοινὴν καὶ τὴν γραμματικὴν) in hac parte interpretes assumpserunt [82]).

Von den drei des Griechischen kundigen Dolmetschern ist bis jetzt die Person des Frater Nicolaus episcopus Arenopolitanus (Drenopolitanus) von keinem der Forscher, die sich mit unseren Texten beschäftigt haben, richtig identifiziert worden. Die von Golubovich ausgesprochene Vermutung, daß es sich um einen griechischen Bischof in Isaurien (episcopus Irenopolitanus) handeln könnte, ist ebensowenig haltbar wie die von Mercati geäußerte Ansicht, daß ein lateinischer Bischof von Adrianopel (in Ätolien oder Epirus) in Frage käme [83]). Auf der richtigen Fährte befand sich Eubel, der den ihm aus einem Schreiben Klemens' VII. vom Jahre 1384 bekannten episcopus Drenopolitanus, der vicarius in spiritualibus des Erzbischofs von Colossi auf Rhodus war, als episcopus (titularis) Irenopolitanus bestimmte [84]). Die Lösung der Frage bringt uns eine Notiz, die sich in dem Vorwort zu einer dem 14. oder 15. Jahrhundert angehörenden italienischen Übersetzung von 19 Viten des Plutarch findet. Hier wird davon berichtet, daß ein „rhodesischer Philosoph" Dimitri Talodiki 19 Viten des Plutarch ins Neugriechische übertragen hat. Ein Dominikaner, der Bischof von Andrinopoli (andere Lesarten: Tudernopoli und Ludernopoli) war, übersetzte diese 19 Viten aus dem Neugriechischen ins Katalanische. Dieser Dominikanerbischof wird charakterisiert als molto sofficiente clerico in diverse scienze e grande ystoriale e experto in diverse

82) L. Allatius, De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione, Coloniae Agrippinae 1648, 849; derselbe Text auch bei MPG 154, 1299 u. 1306, ferner bei A. Theiner und Fr. Micklosich, 38, 39 (lateinisch), 41, 42 (griechisch) und Golubovich V, 137, 138. Am Schluß der Professio fidei werden diese drei Dolmetscher mit genau denselben Worten noch einmal in beiden Texten genannt. Wenn in dem einen Text bei Theiner et Micklosich, 39 der episcopus Nicolaus Arenopolitanus fehlt, so kann das nur ein Versehen sein.

83) Golubovich V, 137 A. 1; Mercati 1931, 147 A. 1.

84) Eubel I², 286. Halecki, 196 A. 5 verweist nur auf Eubel I², 227, 286; auch Vasilev: SBN III, 1931, 180, weiß über diesen Bischof gar nichts zu sagen. Laurent: EO 1932, 380 A. 1 denkt an Δρυϊνοπολις ohne jeden genaueren Hinweis. Über Irenopolis in Cilicien vgl. A. Harnack, Miss. u. Ausbr. des Christentums II³, 1915, 183, 219.

lingue. Die Plutarchübersetzung veranstaltete er per comandamento del molto reverente Fernando di Heredia, des Johanniter-Großmeisters auf Rhodus († 1396), der selbst Katalane war [85]). Es ist ganz offenkundig, daß der mit dem rhodesischen Großmeister und bekannten Förderer humanistischer Studien in Beziehung stehende sprachkundige Dominikanerbischof mit dem bei Eubel nachgewiesenen in Rhodus wirkenden Bischof Nikolaus Drenopolitanus vom Jahre 1384 identisch ist [86]). Damit drängt sich ohne weiteres der Schluß auf, daß der als Übersetzer tätige, des Griechischen kundige Dominikanerbischof Nikolaus und der einem Orden angehörende Bischof Frater Nicolaus Drenopolitanus (Arenopolitanus), der 1369 in Rom als Dolmetscher für Griechisch herangezogen wurde, eine und dieselbe Person ist. Wie wir aus Briefen des aragonesischen Infanten Johannes an Ferdinand Heredia aus den Jahren 1384—1386 erschließen können, hat Bischof Nikolaus wahrscheinlich auch die in Justins Epitome enthaltene Weltgeschichte des Pompeius Trogus und die Epitome historiarum des Johannes Zonaras ins Katalanische übersetzt [87]).

Durch die erst kürzlich bekannt gewordene Apologie und die neu veröffentlichten Briefe des zum römischen Katholizismus konvertierten byzantinischen Staatsmannes Demetrius Kydones [88]) wird auch einiges uns hier interessierende Material erschlossen. Kydones, der sich als Sekretär des Kaisers Kantakuzenus genötigt sah, die lateinische Sprache zu erlernen, gewann einen lateinischen Ordensmann als Lehrer. Wegen seiner spä-

---

85) A. Morel-Fatio, Chronique de Morée au 13e et 14e siècle, Génève 1885, S. XX. Über F. de Heredia und seine literarisch-humanistischen Interessen ebd. XI—LXII; Gregorovius II, 193 f.; ferner Serrano y Sanz, Vida y escritos D. J. Fernandez de Heredia, Saragossa 1913 und J. Vives, Juan Fernandez de Heredia, Barcelona 1927.

86) Diese Meinung hat schon Rubio y Lluch II, S. XLII ausgesprochen.

87) Rubio y Lluch I, 326 ff., 334 f. — Über die Katalanenherrschaft in Griechenland während des 14. Jahrhunderts vgl. Gregorovius I, 470 f., II, 7 ff., 51 ff., 174 ff. u. ö.; Rubio y Lluch, Atenes en temps dels Catalans in Annuari de l'Institut d'estudis catalans, Barcelona 1907 und andere Arbeiten desselben Forschers, die Golubovich V, 440 angibt; dazu Rubio y Lluch, La Població de la Grecia catalana en el XIVe segle, Barcelona 1933.

88) Mercati 1931, 359—435, 62 ff., 106—171 u. ö.; G. Cammelli, Démétrius Cydonès Correspondance Texte inédit, établi et traduit, Paris 1930; dazu Mercati: SBN III, 1931, 203—230.

teren engen Beziehungen zum Orden des hl. Dominikus muß man annehmen, daß sein Sprachlehrer ein Dominikaner des Konvents von Pera war. Der Lateinlehrer, der offenbar griechisch sprach, wohnte für einige Zeit, um den Unterricht intensiver erteilen zu können, ebenso wie Demetrius Kydones im kaiserlichen Palast. Nach kurzer Zeit beherrschte Kydones die lateinische Sprache vollkommen und sicher in Wort und Schrift, wie ihm Abendländer bestätigten. Um sich im Gebrauch des Lateinischen zu üben, las er auf Anregung seines Lehrers ein Werk des hl. Thomas, wahrscheinlich die Summa contra gentiles (1354). Diese Lektüre gab den ersten Anstoß zu seiner zwischen 1355 und 1361 erfolgten Konversion. Da er mehrere Schriften des hl. Thomas ins Griechische übersetzte, verknüpften ihn freundschaftliche Beziehungen zu den Dominikanern von Konstantinopel, die sich für die Verbreitung von Schriften ihres Ordenstheologen unter den Griechen überaus interessiert zeigten [89]). Durch diese seine literarischen Arbeiten wollte der eifrige Unionsfreund seinen Teil zur Annäherung der getrennten Kirchen beitragen [90]).

Auch in den Briefen des Kydones finden sich einige Belege für seine guten Beziehungen zu den in Konstantinopel lebenden lateinischen Missionaren. So empfiehlt er in einem an den Kaiser adressierten Briefe die Dominikaner, die er als „Brüder vom Orden des hl. Thomas" bezeichnet [91]). Ein anderes Mal verwendet er sich bei einem lateinischen Mönch, höchstwahrscheinlich bei einem Dominikaner, zugunsten eines jungen Mailänders, der in Konstantinopel griechisch lernen möchte, um ihm ein Unterkommen in einem Kloster zu verschaffen [92]). Ebenso werden

89) Mercati 1931, 360—365; Jugie: EO 1928, 389 f.; Cammelli, S. XV ff. Über die Übersetzungen von Thomasschriften ins Griechische vgl. M. Rackl: Katholik 1915, I, 21 ff. und Divus Thomas VII, 1920, 303 ff.; Jugie: EO 1928, 385 ff.; Überweg-Geyer, 714 n. 10.

90) Über seine Arbeit im Dienste der Union vgl. die Schriften von Mercati 1931 und Halecki (s. Index).

91) Cammelli, S. 201 ep. 446. Mercati 1931, S. 364 nennt er die Dominikaner: ὅσοι παρ' αὐτοῖς (sc. Λατινοῖς) τῆς ἑταιρείας ἦσαν Θωμᾶ καὶ κατ' ἐκεῖνον θεολογίας προστάται.

92) Cammelli, 151 n. 98; vgl. dazu 151 n. 99; der hier erwähnte bereits von J. F. Boissonade, Anecdota nova, Paris 1844, 259 edierte Brief n. 99 bezieht sich offenbar auf denselben Mailänder, der Paul heißt. Kydones bittet einen Freund um Empfehlung beim Kaiser für ihn.

wir an ein Mitglied eines der beiden Missionsorden denken, wenn wir aus ep. 7 und ep. 445 entnehmen, daß Kydones einen katalanischen Mönch, der gleichfalls um des Studiums der griechischen Sprache willen nach Griechenland kommt, dem Kaiser empfiehlt[93]). Schließlich sei noch auf ep. 67 hingewiesen. Der Adressat dieses Briefes, ein gewisser Maximus, der eine von Kydones ins Griechische übersetzte Thomasschrift liest, dürfte mit dem Dominikaner Maximus von Konstantinopel identisch sein[94]). Da der byzantinische Staatsmann und Gelehrte, den bereits starke humanistische Interessen gefangen hielten[95]), auch mit führenden Wegebereitern und Vermittlern humanistischer Bildung Fühlung hatte[96]), läßt diese Feststellung die vorbereitende Bedeutung der im griechischen Sprachgebiet weilenden abendländischen Missionare für das Aufblühen des Humanismus deutlich in Erscheinung treten.

Im Jahre 1374 unternahm der für die Ostfragen besonders interessierte Papst Gregor XI. erneut einen wohl vorbereiteten Unionsversuch und entsandte vier Legaten nach Konstantinopel; es waren dies neben zwei Johanniterrittern zwei Magister der Theologie, der Dominikanerprovinzial Thomas de Bozolasco und der Minorit Bartholomäus Cherracio[97]). Bereits im März desselben Jahres reisten in päpstlichem Auftrag mehrere Dominikanermissionare nach Großarmenien, die über Konstantinopel ihren Weg nahmen[98]). Hier disputierten die Missionare im Oktober 1374 siegreich mit griechischen Theologen, so daß sich nicht wenige kirchliche Personen der Union anschlossen. Leider er-

93) Cammelli, 135, 201; vgl. ep. 339 p. 187, wo ebenfalls von spanischen Mönchen die Rede ist, die nach ihrer Heimat reisen wollen. Über die Spanier (Katalanen) in Griechenland s. o. A. 87.

94) Siehe unten S. 477.

95) Vgl. ep. 219 u. 224, wo er Werke Platos, ep. 17 Schriften Plutarchs, ep. 284 Schriften des Mathematikers Diophantes, ep. 86 u. 102 Werke des Johannes Chrysostomus und Hilarius von Poitiers sich zu verschaffen sucht.

96) Über seine Beziehungen zu Manuel Chrysoloras und Coluccio Salutati vgl. ep. 49 u. 435 (p. 125—129, 200) und Cammelli S. XXXI. — Aus ep. 101 (p. 151) und ep. 349 (p. 188 f.) erfahren wir, daß er das Studium des Lateinischen durch Griechen fördert.

97) Halecki, 289 ff.; Golubovich V, 200—202; jetzt noch Cammelli, ep. 23 u. 24 (p. 52—57).

98) Halecki, 292, 307; Raynald, Ann. 1374 n. 8.

fahren wir nichts darüber, welche der beteiligten Dominikaner die griechische Sprache beherrscht haben mögen. Als Mitglieder der Missionskarawane lernen wir die Bischöfe Wilhelm von Maragha in Persien und Johannes von Naxivan in Armenien kennen [99]).

Trotzdem bereits Humbert von Romans in seiner Reformschrift vom Jahre 1274 verlangte [100]), es sollten für die Verhandlungen mit Byzanz Männer von höherem kirchlichen Rang Verwendung finden, ist in der Praxis, wie die hier untersuchten Fälle zeigen, diese Forderung kaum je erfüllt worden; offenbar deshalb, weil eine andere Forderung, daß die Gesandten griechisch verstehen sollten, sich als dringlicher erwies und ihr am ehesten durch Heranziehung von Bettelmönchen entsprochen werden konnte [101]). Je weiter die Zeit fortschritt, um so geringer wurden naturgemäß die Schwierigkeiten, die sich der sprachlichen Verständigung zwischen Rom und Konstantinopel entgegenstellten. In den ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts machte die humanistische Bewegung gewaltige Fortschritte, und damit nahm auch das Studium und die Kenntnis der griechischen Sprache bedeutend zu. So war der Dominikaner Andreas Chrysoberga (Rhodios) als Dolmetscher des byzantinischen Gesandten auf dem Konzil von Konstanz tätig. Als auf der Synode zu Siena (1423) ein Schreiben des griechischen Kaisers zur Kenntnis gebracht werden sollte, wurde der griechische Text durch den päpstlichen Sekretär Bujus verlesen [102]). Aus der Zeit des Konzils von Basel-Ferrara-Florenz, das sich immer wieder mit der griechischen Union beschäftigen mußte, begegnen uns mehrere Männer, die als amtlich bestellte Dolmetscher fungierten; so in Basel im Jahre 1434 Johannes Aurispa aus Sizilien [103]) und der Kardinal Hugo von Lusignan [104]).

99) Halecki, 309, 391 f.; Raynald, Ann. 1375 n. 1 u. 6; Eubel I², 325, 354. 100) RQ 1929, 133; s. o. A. 18.

101) S. o. S. 446; Viller in: RHE 1922, 57; Loenertz, 11.

102) Dict. Théol. cath. I, 1181 f.; Monumenta Conciliorum generalium saeculi decimi quinti, Vindobonnae 1857, 24.

103) J. Haller, Concilium Basiliense I, 1896, 335, 336, 347; Gidel, 285; Voigt I³, 346 ff., 556 ff. u. ö.; Sandys II, 36 f.; R. Sabbadini, Carteggio di Giovanni Aurispa, Roma 1931; BZ 1933, 168.

104) Haller II vgl. Index; III, 198 lin. 33 f.; Eubel I², 34 n. 10.

1438 war in Ferrara als Hauptdolmetscher Nikolaus Sekundinus aus Negroponte tätig, nachdem der seit längerer Zeit in Italien weilende Grieche Franz Philelphus abgelehnt hatte[105]). Während des Florentiner Konzils ragte als Kenner der griechischen Sprache der berühmte Humanist und Kamaldulensergeneral Ambrosius Traversari hervor[106]). Ebenso besaß offenbar auch der gelehrte Dominikaner Johannes von Ragusa, der 1435 als Gesandter in Konstantinopel weilte und 1439 in Florenz mit Markus Eugenikus, dem griechischen Erzbischof von Ephesus, disputierte, gute griechische Kenntnisse[107]). Das gleiche gilt auch von den beiden in Ferrara und Florenz disputierenden und im antigriechischen Sinne schriftstellerisch tätigen Dominikanern Andreas Chrysoberga (Rhodios) und Johannes von Montenigro[108]).

4. Literarisch tätige Dominikaner und Franziskaner, die griechisch verstanden.

a) Antigriechische Polemiker.

Seit Ausbruch des Photianischen Schismas wurden während des ganzen Mittelalters die Kontroversfragen in beiden Lagern immer wieder von neuem in polemischen Schriften behandelt. In den meisten Fällen geschah dies ohne Kenntnis der Sprache des anderen Teils und ohne Studium der originalen gegnerischen Literatur[109]). Im Zusammenhang mit dem schon erwähnten Vor-

105) Hefele VII, 1874, 642, 675.
106) Ebd. VII, 741; Gidel, 284; Sandys II, 44 f.; Voigt I³, 314 ff.
107) Hefele VII, 598, 696 ff. Über seine große Sammlung griechischer Handschriften vgl. Omont in: Zentralblatt f. Bibliothekswesen 1886, 386 ff. und 1891, 22 ff.; Altaner: HJB 1927, 730—732.
108) QE I, 801 ff., 799 f.; Mandonnet: Dict. Théol. cath. I, 1181 f.
109) Vielleicht ist es nicht überflüssig, hier auch auf diejenigen Theologen des 13. und 14. Jahrhunderts hinzuweisen, die ohne Kenntnis der griechischen Sprache und theologischen Literatur geschrieben haben. Es waren dies: 1. Thomas von Aquin, Contra errores Graecorum; über seine Unkenntnis des Griechischen vgl. K. Werner, Der hl. Thomas I, 1858, 767 f.; Sandys I, 561 f.; Grabmann, Forschungen . . . 1916, 160 f. Die ältere irrige Meinung noch bei Gidel, 261 f. — 2. Thomas Morandi O. P., † 1275 als Bischof von Fano; QE I, 355; Eubel I², 245. — 3. Matthaeus von Aquasparta O. F. M. († 1302); Sbaralea II, 1921, 228a; RHE 1921, 290 f. — 4. Raymundus Lullus († 1316); Golubovich I, 378; Longpré: Dict. Théol. cath. IX, 1, 1096 ff.; Altaner: HBJ 1928, 595. —

dringen der beiden Bettelorden änderte sich bis zu einem gewissen Grade die Lage, insofern als während des 13. und 14. Jahrhunderts eine Reihe von Theologen auf dem Plan erscheinen, die die griechische Sprache und die griechisch-theologische Literatur kennen. Die im folgenden zu erwähnenden Polemiker gehören bezeichnenderweise sämtlich dem Dominikanerorden an, der sich auch hier als besonders eifriger und kampfesfroher Vorkämpfer für die Rechtgläubigkeit gezeigt hat.

Als älteste antigriechische Kampfschrift, die von einem im Osten lebenden Missionar verfaßt wurde, darf der von einem Dominikaner des Konstantinopeler Konvents geschriebene Tractatus contra Graecos angesehen werden [110]). Die 1252 verfaßte Schrift wurde aller Wahrscheinlichkeit nach durch die seit 1249 lebhaft betriebenen Unionsverhandlungen veranlaßt (s. o. S. 454). Die lateinisch abgefaßte Schrift wurde bald auch ins Griechische übersetzt [111]). Daß der anonyme Verfasser griechisch verstand, ist aus verschiedenen Stellen seines Werkes deutlich zu erkennen [112]). Überdies erfreute er sich der Unterstützung mehrerer seiner Mitbrüder in Konstantinopel [113]).

---

5. Augustinus Triumphus († 1328); J. F. Ossinger, Bibliotheca Augustiniana, 1768, 48; RHE 1921, 289; dagegen ist bei D. A. Perini, Augustiniani Scriptores I, 1911, 80 ff. keine antigriechische Schrift verzeichnet. — 6. Guido Terreni O. Carm. († 1342) RHE 1921, 291; B. M. Xiberta, Gui Terrena, carmelita de Perpinya, Barcelona 1932. — 7. Richard Fitzralph († 1360); Zeitschr. f. kath. Theologie 1891, 349 ff.; H. Hurter, Nomenclator litterarius II^3, 1906, 632. — 8. Ein anonymer Tractatus, in quo continentur errores Graecorum per modum dialogi inter Latinum et Graecum; QE I, 475b.

110) Ed. bei MPG 140, 487—540. Über ein Ms. dieses Traktats in der Bibliothek Bonifaz' VIII. vgl. Ehrle, Historia Bibliothecae I, 69 A. 245.

111) QE I, 136 ff., 139a; Le Quien bei MPG 94, 404; S. Merkle: RQ 1927, 230 f.

112) MPG 140, 517, 519, 523, 528 werden griechische Worte eingeflochten; bei QE I, 139a schreibt der Verfasser: quorum (sc. canonum) tenorem diligenti investigatione considerantes de Graeco in Latinum pro legentium exercitatione tractabimus. MPG 140, 524 ist dem Verfasser eine griechische Übersetzung einer lateinischen Vita Gregors d. Gr. bekannt. Vgl. O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. V, 1932, 287 f.

113) Im Incipit heißt es bei QE I, 138 b: Incipit primus liber seu tractatus ab uno fratre de ordine fratrum praedicatorum compositus *cum assensu plurium eiusdem ordinis.* Im Explicit lesen wir: Haec scripta sunt anno domini 1252 in civitate Constantinopolitana a *fratribus* ordinis praedicatorum; vgl. MPG 140, 540 und RHE 1921, 290 A., 519 A. 2; Werner III, 90 f., 116.

Um dieselbe Zeit schrieb allem Anschein nach ein gleichfalls im griechischen Osten lebender Dominikaner den *Liber de fide ss. Trinitatis*, den der hl. Thomas von Aquin in seinem Werk Contra errores Graecorum benützte. Daß diese Schrift ursprünglich griechisch abgefaßt wurde, ist nicht zu erweisen [114]).

Viel beachtet wurde in der neueren Forschung das Werk des Dominikaners Bonacursius von Bologna, der seinen Thesaurus veritatis fidei (Θησαυρὸς τῆς ἀληθείας τῆς πίστεως) wohl ursprünglich lateinisch geschrieben hat [115]); jedoch setzte der Verfasser sein Werk wahrscheinlich nur in griechischer Übersetzung in Umlauf. Jedenfalls übersetzte später der Dominikaner Andreas Dato diese nach 1264 entstandene Schrift, die er in griechischer Fassung in der Bibliothek des Dominikanerkonvents von Negroponte fand, ins Lateinische und widmete seine Übersetzung ebenso wie die griechische Ausgabe der Schrift dem Papste Johann XXII. (1316—1334). Im Vorwort des Übersetzers finden wir einige für uns wertvolle Angaben zur Biographie des Bonacursius. Danach siedelte der Bologneser Dominikaner bald nach seinem Eintritt in den Orden nach Griechenland über, um dort 45 lange Jahre zu verbleiben. Die griechische Sprache beherrschte er so vollständig, daß er im Interesse des Unionsgedankens mehrere theologische Schriften in griechischer Sprache verfaßte [116]). Auf seinen Übersetzer Andreas Dato habe ich bereits in anderem Zusammenhange hingewiesen (s. o. S. 457).

---

114) P. A. Uccelli, S. Thomae Aquinatis . . . in Isaiam prophetam, in tres psalmos David . . . expositiones. Accedit anonymi liber de fide ss. Trinitatis a S. Thoma examinatus in opusculo contra errores Graecorum una cum ipso opusculo et altero contra Graecos, Armenos et Saracenos, Romae 1880. — Merkle: RQ 1927, 226 ff. Thomas benützte übrigens diese Schrift bereits in seinem Sentenzenkommentar (1253 bis 1255); ebd. 235.

115) Über die Abhängigkeit des Bonacursius von Thomas von Aquin (Contra errores Graecorum) vgl. Fr. H. Reusch, Die Fälschungen im Traktat des Thomas von Aquin gegen die Griechen: Abh. d. hist. Kl. d. bayr. Ak. d. Wiss. XVIII, 1889; hier ist S. 690—706 das 6. Kap. der Schrift (De primatu) herausgegeben. Vgl. sonst noch Merkle: HJB 1921, 292 f.; 1927, 229 ff. und J. Friedrich, Ig. v. Döllinger, III, 1901, 342, 675.

116) Die wichtigste Stelle aus dem Prolog des A. Dato (bei QE I, 158b und bei Reusch l. c. 707) lautet: in qua (sc. Graecia) fere per 45 annorum spatia in graeca littera desudavit; ad cuius notitiam dum perfecte pervenit, pro Graecorum salute et volentium proficere utilitate diversa composuit opera in Graeco, non mediocriter bona. Inter quae etiam

An dieser Stelle darf ich passend auf einen in Upsala aufbewahrten Codex aufmerksam machen, der einen 1305 in Konstantinopel geschriebenen anonymen *Tractatus contra errores Orientalium et Graecorum* enthält[117]). Ob zwischen diesem Werke und einem von QE II, 816 b nachgewiesenen Tractatus adversus errores Graecorum eines Dominikaners Bartholomäus von Konstantinopel ein Zusammenhang besteht, scheint mir nicht ausgeschlossen, wenn auch vorläufig nicht zu erweisen[118]).

In der Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen griechischen Theologie spielte der um 1325 im Alter von 90 Jahren verstorbene Dominikaner Simon eine große Rolle. Er selbst nennt sich Σίμων ὁ Κωνσταντινουπολίτης[119]). Wahrscheinlich ist er mit dem Dominikaner Simon identisch, der nach dem Zeugnis des Georgios Trapezuntios († 1485/86) bald nach dem Unionskonzil von Lyon (1274) in päpstlicher Mission nach Kreta ging, um die dortigen Griechen zu veranlassen, das Filioque in das Symbolum aufzunehmen. Georgios Trapezuntios gibt als Heimat des Simon Kreta an[120]). Der uns noch begegnende Dominikaner Philipp von Pera, der als junger Novize den Fr. Simon persönlich kennengelernt hatte, berichtet von ihm: Fr. Simon Constantinopolitanus O.P., qui sufficienter (al. satis) erat

---

composuit opus mirabile quoddam, quod cum magno et diligenti studio acquisivit; in quo quidem opere cunctorum sanctorum et doctorum Graecorum congregavit in ordine sententias et eas in Latinam transferens linguam iuxta Graecam in eodem volumine collocavit.

117) B. Dudik, Forschungen in Schweden für Mährens Geschichte, 1852, 320; das Explicit des Traktats lautet: Ad honorem D. N. Jesu Christi et utilitatem universae ecclesiae, pro directione errantium inter eos conscripta sunt haec apud Constantinopolim anno Domini 1305, sed grosse transsumptum anno Domini 1416 in Constantia, ubi tunc concilium generale celebratur.

118) Über ein ehemals der bischöflichen Bibliothek der Burg Heilsberg im Ermlande gehöriges Ms. der Schrift des Bartholomäus von Konstantinopel (Contra errores Graecorum = QE II, 816b) vgl. E. Brachvogel: Zeitschrift f. Gesch. u. Altertumskunde Ermlands 23. 1928, 307 n. 18. Brachvogel nimmt ohne weiteres die Identität des Heilsberger Cod. mit dem Ms. von Upsala an. — Über eine polemische Schrift des Giordano da Rivalto s. u. A. 185.

119) Laemmer I sect. II, 121 A. 2; QE I, 558.

120) MPG 161, 829; Raynald, Ann. 1278 n. 8; RHE 1921, 265 A. 6. Die Identität nimmt Laemmer I sect. II De Leonis Allatii codicibus, p. XXXII an; dagegen QE I, 559, 762 f. und Touron II, 649 ff., die die Gesandtschaftsreise um 1418 ansetzen.

imbutus scientia tam Graeca (al. Graeca magis etiam) quam Latina, quem vidi nonagenarium existentem ... qui multa scripta dimisit contra Graecos, ex cuius scriptis et libris initium habui contra Graecos disputandi, qui mortuus est me existente novitio ...[121]). Aus der Reihe seiner „vielen Schriften" sind bis jetzt drei Traktate bekannt geworden, auf die bereits L. Allatius, Quétif-Echard und zuletzt am ausführlichsten H. Laemmer hingewiesen haben[122]). Die erste der drei griechisch geschriebenen Abhandlungen, die sämtlich in der Hauptsache die Frage nach dem Ausgang des Hl. Geistes behandeln, ist an die Adresse des als Rhetor und Dichter bekannten Manuel Holobolos gerichtet[123]), der zweite Traktat an einen gewissen im diplomatischen Dienst des Kaisers tätig gewesenen Sophonias, mit dem Simon literarische und wissenschaftliche Interessen verbanden[124]). Die dritte Schrift wendet sich in Briefform an einen gewissen Johannes Nomophylax[125]). In einem vor 1282 entstandenen, bislang noch nicht edierten antilateinischen Dialog des griechischen Polemikers Georgios Moschabar, der ebenfalls die Frage nach dem Ausgang des Hl. Geistes behandelt, erscheint ein Dominikaner aus Konstantinopel als Gegner. Man darf vermuten, daß diese Ausführungen vielleicht eine Antwort an unseren Fr. Simon waren[126]).

Etwa um dieselbe Zeit lebte in Konstantinopel der Dominikaner Fr. Jakobus. Er ist der Verfasser einer kurzen griechisch geschriebenen, an die Adresse des Kaisers Andronikos II. (1282

121) QE I, 558.

122) L. Allatius, De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetuo consensione libri tres, Coloniae Agrippinae 1648, 774 (lib. II, 15 n. 11); QE I, 559; Laemmer I sect. II, 121 A. 2.

123) Krumbacher, 770—773; Mercati 1916, 44.

124) Laemmer I sect. II, p. XXXIII f.; Mercati 1916, 44 A. 5; Krumbacher, 430. Ein längeres Exzerpt daraus bei Laemmer l. c. 121 A. 2 bis 125. Über Sophonias erfahren wir von Simon folgendes (Laemmer l. c. p. XXXIV): ἐνεχειρίσατό μοι ἐκεῖσε τινὰ τόμον, ἐν ᾧ περιείληπτο χρῆσίς τις ἱερὰ τοῦ ἐν ἁγίοις μεγάλου Βασιλείου ἐμπεριεχομένη ἐν τινὶ τῶν πρὸς τὸν ἀδελφὸν τὸν Νύσσης Γρηγόριον λόγων αὐτοῦ τῷ περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως. Es handelt sich um Basilius, ep. 38 bei MPG 32, 325—340.

125) Ein längerer Passus bei L. Allatius, De octava synodo Photiana, Romae 1662, 453—458 und Laemmer I sect. II, p. XXXV u. sect. III, 312 f.

126) Ebenso Laurent: EO 28, 1929, 149.

bis 1328) gerichteten Schrift über die Heilsnotwendigkeit der römisch-katholischen Kirche, auf die erst kürzlich V. Laurent aufmerksam gemacht hat[127]).

Der Konstantinopeler Dominikanerkonvent, der das Zentrum der griechischen Studien im Orden war und blieb, wurde im Jahre 1299 durch Fr. Wilhelm Bernardi de Gaillac neu begründet und gleichzeitig wurde von ihm noch eine zweite Niederlassung jenseits des Goldenen Horns in Pera ins Leben gerufen[128]). Dem um die Geschichte des Dominikanerordens verdienten Chronisten und Aktensammler Bernard Guidonis, der unseren Missionar persönlich kannte[129]), verdanken wir die folgende für uns wichtige Nachricht, die ich in extenso mitteilen möchte. „Hic vero frater Guillermus ... pertransivit in Graeciam pervenitque cum sociis Constantinopolim, ubi locum ad habitandum accepit; profecitque in lingua graeca ita, quod eam plene scivit et libros latinos fratris Thomae in graecam transtulit, sicut audivi a sociis suis, qui ibidem cum ipso fuerunt conversati, quos ego postmodum vidi ... De Constantinopoli vero transivit ultra in villam quae vocatur Pera, ubi similiter locum habuit ad habitandum cum fratribus duodecim conventualiter verbum Domini praedicans et disputans contra errores Graecorum ... Dieser Bericht[130]) zeigt deutlich, daß Wilhelm Bernardi, der sich „in Predigten und Disputationen" mit den Griechen auseinandersetzte, seine Übersetzung von Thomasschriften in den Dienst seiner Missionsarbeit stellte.

Bereits im Jahre 1301 wurde er nach seiner Heimatprovinz in den Konvent von Arles zurückberufen[131]). Da er jedoch in

---

127) EO 1929, 148 A. 4 zit.: B. N. Benesevic, Catalogus codicum manuscriptorum graecorum qui in monsterio sanctae Catharinae in monte Sina asservantur I, 376, 377.

128) Vgl. die treffliche biographische Untersuchung über das Leben des Fr. Wilhelm Bernardi von Ch. Molinier: RH 25, 1884, 241—274. Zur Geschichte der Dominikaner in Konstantinopel vgl. A. Belin, Hist. de la latinité de Constantinople, 2. ed. Paris 1894; Altaner I, 11 f.; EO 1924, 448 ff.; 1926, 21 ff.; Loenertz, 6 ff.

129) Martène-Durand VI, 509; RH 1884, 242.

130) Loenertz, 66; Martène-Durand VI, 509 f.; RH 1884, 252 A. 2; C. Douais, Les Frères prêcheurs en Gascogne, 1885, 414 f.; Mortier II, 500 A. 4.

131) RH 1884, 259.

dem Statut der Societas fratrum peregrinantium propter Christum von 1312 unter den im Orient wirkenden Missionaren genannt wird[132]), muß er vor dem Jahre 1312 zum zweiten Male nach dem griechischen Osten hinausgezogen sein. Hier blieb er vielleicht bis zum Jahre 1317, in dem er als Lektor des provencalischen Konvents von Bergerac bezeugt ist[133]). Da Ch. Molinier das Statut von 1312 noch kannte und er deshalb mit einem nur zweijährigen Aufenthalt des Missionars in Konstantinopel rechnete, vermutete er, daß Wilhelm Bernardi sich bereits in der Heimat genügende Kenntnisse im Griechischen angeeignet haben mußte, um in Konstantinopel alsbald an die Übertragung der Schriften des hl. Thomas herangehen zu können[134]). Diese Annahme erübrigt sich angesichts der Tatsache, daß der Thomasübersetzer noch ein zweites Mal und dieses Mal anscheinend viel längere Zeit in der Hauptstadt am Bosporus weilte. Da uns Bernard Guidonis leider nichts darüber sagt, welche Schriften des hl. Thomas von Wilhelm Bernardi ins Griechische übersetzt wurden, und wir auch bis jetzt keine handschriftlich erhaltenen Übersetzungen kennen[135]), sind wir auf Vermutungen angewiesen. Molinier denkt wohl mit Recht an diejenigen kleineren Werke des Aquinaten, die für die Arbeit des Missionars, Polemikers und Disputators von besonderer Bedeutung sein konnten: Contra errores Graecorum, Expositio symboli Apostolorum, De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos.

Als Schüler und Jünger des bereits erwähnten Fr. Simon (s. o. S. 472) bekennt sich sein Ordensgenosse Philipp von Pera, der in der Einleitung zu seinem 1359 geschriebenen Traktat De processione Spiritus Sancti contra Graecos bemerkt, er habe aus den zahlreichen Schriften Simons viel Nutzen für seine mit den Griechen geführten Disputationen gezogen. Aus einer zweiten

---

132) Mortier II, 496 ff.; Altaner: ZMW 1922, 117.
133) RH 1884, 260.
134) Ebenso Viller: RHE 1922, 53.
135) QE I, 460; Mercati 1931, 11 A. 4. Molinier: RH 1884, 255 A. 2 und nach ihm Viller: RHE 1921, 530 A. 5 weisen auf z. T. anonyme griechische Übersetzungen von Thomasschriften in Mss. der Pariser Nationalbibliothek hin. Vgl. die o. A. 89 zitierte Literatur über griechische Thomasübersetzungen; dazu noch N. Franco, I codici vaticani della versione greca delle opere di S. Tommaso d'Aquino, Roma 1893.

antigriechischen Schrift, dem Tractatus de oboedientia ecclesiae Romanae debita, der um 1358 verfaßt wurde, erfahren wir, daß Fr. Philipp „seit bereits 25 Jahren seine ganze Kraft der mündlichen und schriftlichen Auseinandersetzung mit den Griechen widmet“ [136]). Daß der Verfasser der zwei genannten lateinisch geschriebenen Werke griechisch verstanden und selbst auch griechisch geschrieben hat, ergibt sich aus einer Bemerkung in seiner Schrift De processione Spiritus Sancti. Bei Erörterung der Frage, wann das Filioque in das Symbolum eingefügt wurde, schreibt er: sed tamen quod inveni super hoc et in graeco et in latino dicam [137]). Daß Philipp einem genuesischen Geschlecht entsprossen sei, wie es QE I, 646 behauptet, ist nicht bewiesen. Zu dieser Annahme berechtigt nicht die Tatsache, daß damals Pera der wichtige Handelsstützpunkt der Genuesen war. Zur Biographie Philipps konnte kürzlich aus vatikanischen Akten festgestellt werden, daß er 1359 als päpstlicher Inquisitor in partibus Romaniae, d. h. im Bereich des unter lateinischer Herrschaft stehenden griechischen Gebietes tätig war [138]). Beachtlich ist schließlich noch eine von G. Mercati ausgesprochene Vermutung. Philipp selbst erzählt, daß er 1358 „cum quodam nobili Graeco fideli (d. h. mit einem nichtschismatischen Griechen) eine Aussprache über Apostelgesch. 16, 7 gehabt habe. Dieser vornehme römisch-katholische griechische Laie mag vielleicht Demetrius Kydones gewesen sein. Wenn diese Annahme zuträfe, dürften wir in Fr. Philipp den Ordensmann sehen, der Kydones lateinischen Unterricht gegeben hat (s. o. S. 465 f.) [139]).

Mit großer Wahrscheinlichkeit darf der von G. Mercati entdeckte Dominikaner Johannes de Fontibus, der wohl auch in Konstantinopel lebte, derselben Zeit zugewiesen werden. In einem Cod. Vatican. gr. 1115 wird er als μόναχος ἐκ τῶν Ἰταλῶν bezeichnet. Er verfaßte offenbar in griechischer Sprache eine

136) QE I, 558, 646; Loenertz, 12.
137) QE I, 646; hier noch weitere Belege und Bemerkungen über Handschriften der noch unedierten Werke; vgl. auch Touron II, 651 bis 654. Über ein weiteres Ms. vgl. MBK I, 348 lin. 8 ff., 306.
138) Halecki, 56 A. 1, 71 A. 2; Loenertz, 12.
139) Mercati 1931, 514; Loenertz, 12.

„Aufforderung zur Kirchenunion" und eine Schrift „Über den Ausgang des Hl. Geistes" [140]).

Unsere besondere Aufmerksamkeit dürfen die Forschungen G. Mercatis über drei zum römischen Katholizismus übergetretene Griechen beanspruchen, die leibliche Brüder waren und sämtlich in den Dominikanerorden eingetreten sind [141]). Es handelt sich um Maximus Chrysoberga, Theodor Chrysoberga, seit 1418 Bischof von Olene (Suffraganbistum von Patras) [142]) und Andreas Chrysoberga, seit 1432 Erzbischof von Colossi auf Rhodos [143]). Aus dem von Mercati vorgelegten Material kann hier nur auf weniges hingewiesen werden. Wir erfahren manches Interessante über die Beziehungen dieser z. T. literarisch tätigen Dominikaner zu verschiedenen Italienern in Venedig und Rom. Fr. Maximus stand wahrscheinlich in Verbindung mit Demetrius Kydones [144]) und unterhielt enge Beziehungen zu dem bekannten griechischen Humanisten Manuel Chrysoloras. Im Interesse der Griechenunion übersetzte Manuel Chroysoloras auf sein Betreiben das dominikanische Missale ins Griechische, nachdem Papst Bonifaz IX. (1397/98) seine Einwilligung dazu gegeben hatte [145]). Außerdem verfaßte Maximus selbst neben zwei theologisch-polemischen Briefen, die an die Adresse des Joseph Bryennios und Nil Damilas gerichtet waren, eine griechisch geschriebene Abhandlung über den Ausgang des Hl. Geistes [146]). Aus der päpstlichen Bulle, durch die Theodor Chrysoberga, der damals Generalvikar der Societas fratrum peregrinantium propter Christum in Konstantinopel war, zum Bischof von Olene ernannt wurde, erfahren wir, daß dieser außer der griechischen

140) Mercati 1931, 166, 67 A. 1.
141) Ebd. 1931, 101—105, 480—484 u. ö. (s. Index); Loenertz, 13 f., 31.
142) Eubel I², 375.
143) Mandonnet: Dict. Théol. cath. I, 1181 f.; Mercati 1931, 481 A. 1; siehe oben S. 468.
144) Mercati 1931, 103 A. 3; vielleicht ist der in der Korrespondenz des Kydones vorkommende Maximus, der sich für die Lektüre einer von Kydones ins Griechische übersetzten Thomasschrift interessiert, mit dem Dominikaner Maximus identisch; der Brief des Kydones an Maximus bei I. Franco, I codici vaticani (s. o. A. 135) zit. bei Cammelli, 146.
145) G. Mercati: SBN IV, 1932; BZ 1932, 449 f.; Loenertz, 14.
146) MPG 154, 1217—1230; weiteres bei Grumel: Dict. Théol. cath. X, 1, 460 f.

Sprache auch das Lateinische und das Tatarische beherrschte [147]). Nach seinem Tode (1429) kamen die lateinischen und griechischen Bücher seiner Bibliothek in den Besitz seines damals in Rom lebenden Bruders Andreas und sind uns auf diese Weise erhalten geblieben [148]).

In der Reihe der Konstantinopeler Dominikaner griechischer Abstammung nimmt Manuel Kalekas († 1410), den enge Bande mit Demetrius Kydones verknüpften, nicht den letzten Platz ein. Auch hier haben Mercatis Forschungen neue reiche Aufschlüsse besonders über die von Manuel selbst abgeschriebenen, jetzt in der Vaticana aufbewahrten griechischen Handschriften und über seine eigene literarische Tätigkeit gebracht [149]). Die bisher dem Demetrius Kydones zugeeignete Schrift De processione Spiritus Sancti ist ein Werk des Manuel Kalekas [150]). Manuels Werk Contra errores Graecorum wurde 1422 von dem in Konstantinopel weilenden päpstlichen Legaten Antonius Massa für Martin V. nach Rom gebracht und von dem Humanisten Ambrosius Traversari, einem Schüler des Manuel Chrysoloras, für den Papst ins Lateinische übersetzt. Bei den Unionsverhandlungen in Basel-Ferrrara-Florenz wurde das Werk von lateinischen Theologen fleißig benützt [151]).

In dem unter Urban V. im Jahre 1369 angelegten Katalog der päpstlichen Bibliothek von Avignon, die 2059 Handschriften zählte, finden sich drei griechische Kodizes. Leider wird nur bei einem etwas über den Inhalt gesagt: Es ist ein Liber auctoritatum diversorum sanctorum in latino et graeco scriptus [152]). Vielleicht ist dieses Exzerptenwerk mit einem im

147) Mercati 1931, 480.
148) Ebd. 482 f.
149) Ebd. 85—101, 106 ff.; Cammelli, 118—120, 198; Krumbacher, 110 f.; Dict. Théol. cath. II, 1332 f.
150) MPG 154, 864—958; EO 1928, 385 A. 5.
151) QE I, 718—720. So besaß z. B. Johannes Turrecremata O. P. ein Exemplar dieser Übersetzung. Die lateinische Übersetzung des A. Traversari bei MPG 152, 13—258; vgl. noch Werner III, 54 f., 92, 118 f., 271. Über eine ehemals Ulmer Handschrift: MBK I, 348 lin. 8 ff. Über A. Traversari: Voigt I³, 314 ff.; Sandys II, 44 f.
152) Ehrle, Hist. Bibliothecae I, 429 n. 2007 = Faucon I, 253 n. 2002. Die beiden anderen Kodizes: Ehrle I, 376 n. 1183, 398 n. 1512 = Faucon I, 191 n. 1176, 217 n. 1505.

Katalog von 1375 auftauchenden Ms. n. 1427: auctoritates diversorum sanctorum in graeco et in latino contra errores Graecorum identisch[153]). Eine zweite Handschrift des Katalogs von 1375 Ms. n. 679 enthielt auctoritates diversorum doctorum in graeco et latino de articulis fidei, in quibus Graeci conveniunt nobiscum et differunt a Latinis; sie mag vielleicht mit einer der zwei anderen griechischen Handschriften des Katalogs von 1369 gleichzusetzen sein[154]). Es handelt sich hier offenbar um zwei verschiedene Sammlungen von Väterzitaten, die höchstwahrscheinlich von Dominikanermissionaren aus Konstantinopel für Zwecke der antigriechischen Polemik und für Disputationen zusammengestellt wurden. Die von M. Faucon ausgesprochene Vermutung, daß diese griechisch-lateinischen Handschriften unter Klemens VI. und Innozenz VI. als Geschenke des griechischen Kaisers überbracht worden seien[155]), läßt sich durch nichts wahrscheinlich machen.

b) Andere literarische Leistungen von Mitgliedern der Bettelorden.

In diesem Abschnitt behandle ich diejenigen Schriftsteller der beiden Missionsorden, die ihre Kenntnis des Griechischen in den Dienst der Übermittlung griechischen Geistesgutes gestellt haben und in erster Linie als Übersetzer tätig gewesen sind[156]). Wenn nicht der bedeutendste, so doch wohl der fruchtbarste und fleißigste Übersetzer seiner Zeit war der Dominikaner Wilhelm von Moerbeke[157]), der dem Abendlande durch seine lateinischen

153) Ehrle I, 546 n. 1427. Dieselbe Schrift findet sich auch in der Bibliothek Benedikts XIII. in Peniscola; Faucon II, 122 n. 710.

154) Ehrle I, 500 n. 679; vgl. jedoch Ehrle I, 170 n. 50: am 26. XI. 1375 werden von der päpstlichen Kammer 18 Goldflorenen bezahlt pro duobus libris scriptis in graeco et latino, die auf päpstlichen Befehl abgeschrieben wurden. In lateinischer Sprache geschriebene antigriechische Werke finden sich in den Katalogen der päpstlichen Bibliothek des 14. Jahrhunderts ziemlich häufig. Vgl. Ehrle I, 46 n. 187 u. 46 A. 132; 69 n. 371 u. A. 245, 168 n. 43, 169 n. 49, 170 n. 50, 500 n. 679, 501 n. 684, 505 n. 766, 546 n. 1427.

155) Faucon I, 81.

156) Über den bereits erwähnten Plutarchübersetzer Nikolaus von Irenopolis s. o. S. 464 f.

157) S. o. S. 455. — Die noch von Am. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, 2. éd. 1843, 65 und Gidel, 267 vertretene Meinung, daß Thomas von Chantimpré

Übersetzungen vor allem philosophische und naturwissenschaftliche Werke der Griechen erschloß. Sicherlich erwarb er sich seine griechischen Kenntnisse während seines Aufenthalts in einem der im griechischen Osten gelegenen Konvente seines Ordens. Bald nach 1260 [158]) kehrte er aus dem griechischen Osten nach Italien zurück, um spätestens 1272 päpstlicher Pönitentiar zu werden. Am Ende seines Lebens 1277 kehrte er als ernannter Erzbischof von Korinth wiederum in den griechischen Kulturkreis zurück († 1286). Die in der Gegenwart so rege Erforschung der im 13. Jahrhundert geleisteten Übersetzungsarbeit, die in erster Linie Werke der griechischen Philosophie, Naturwissenschaft und Medizin dem lateinischen Abendlande zugänglich machte, hat die so abfällige Kritik Roger Bacons O. F. M. über Moerbekes Leistungen als Übersetzer, der ihm mangelhafte Kenntnis des Griechischen vorwarf [159]), als einseitig und ungerecht, ja geradezu als gehässig erwiesen. Die neuesten Arbeiten über den Umfang und die Methode seiner zahlreichen Übersetzungen stellen seine Bedeutung für die Entwicklung des mittelalterlichen Geisteslebens in immer helleres Licht. Auch dadurch, daß er einzelne griechische Schriften für den hl. Thomas neu übersetzt oder schon vorhandene Übersetzungen revidierte, war seine Arbeit von besonderer Bedeutung. Es ist hier nicht der Ort, auf die Ergebnisse der neuesten Veröffentlichungen näher einzugehen; auf

---

O. P. († um 1260: B. Altaner, Der hl. Dominikus, 1922, 142; Überweg-Geyer, 380, 732) Schriften des Aristoteles ins Lateinische übersetzt habe, ist unhaltbar. Die Berufung auf Roger Bacon beruht offenbar auf einer Verwechslung mit dem von R. Bacon erwähnten Abt Thomas von St. David; vgl. J. H. Bridges, Roger Bacon Opus maius I, 1897, 73. Weiteres über das Aufkommen der falschen Ansicht bei Thorndike II, 394 f. Übrigens lehnt schon QE I, 254 die Ansicht als irrig ab.

158) 1259 arbeitete er noch an der Übersetzung der aristotelischen Tiergeschichte im Dominikanerkonvent von Theben und im Jahre 1260 übersetzte er in Nizäa den Liber Meteorologicarum; Grabmann in: BZ 30, 1929/30, 79 f.; Ders., Mittelalt. Geistesleben, 276 ff.

159) RBSS XV, 471 f.: Cum tamen notum est omnibus Parisius litteratis, quod nullam novit scientiam in lingua graeca (sc. Wilhelmus Flamingus) de qua praesumit. Et ideo omnia transfert falsa et corrumpit sapientiam Latinorum. Dagegen Grabmann, Forschungen . . . 1916, 59 ff.

die wichtigste zu dieser Frage erschienene neuere Literatur soll jedoch hingewiesen werden [160]).

Johannes Balbi O. P. verrät in seinem um 1286 in Genua verfaßten Catholicon, einer lateinischen Grammatik mit anschließendem Lexikon, daß er vom Griechischen mehr versteht, als er selbst wahr haben möchte, wenn er von sich selbst schreibt: hoc difficile est scire et maxime mihi non bene scienti linguam graecam [161]).

Die bisher geltende Ansicht, daß ein dem Namen nach nicht bekannter Erzbischof aus Griechenland 1295 am Hofe Bonifaz' VIII. zu Anagni zusammen mit Durandus de Alvernia die Ökonomik des Aristoteles aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt hat, wurde kürzlich von P. Manndonet als falsch erwiesen. Die genannte Aristotelesschrift wurde in Wirklichkeit 1267 von Wilhelm von Moerbeke übersetzt. Durandus de Hispania, Bischof von Coimbra und Evora verfaßte in demselben Jahre während seines Aufenthalts an der päpstlichen Kurie in Viterbo, wo sich auch Wilhelm von Moerbeke aufhielt, den ersten Kommentar zur Ökonomik [162]).

Der irländische Dominikaner Gottfried von Waterford († um 1300) übersetzte die pseudoaristotelische Schrift De regimine principum, ferner Eutropius' Historia Romana und Daretis Phrygii liber de bello Trojano, eine Sammlung homeri-

160) Eine Übersicht über die seit langem bekannten Übersetzungen Wilhelms bei Sandys I, 563 f. Dazu Grabmann, Forschungen . . . 1916, 146 ff., 161 f., 231 ff. u. ö. Ders., Mittelalterl. Geistesleben, 271 ff. Ders., Mittelalterl. lat. Aristotelesübersetzungen . . ., 12 ff., 36 u. ö. Ders., Sitz.ber. d. Bayr. Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Abt. Jahrg. 1929, 7 Heft, 1929; dazu Pelster, Theol. Revue 1930, 117 ff. und A. Birkenmajer, Philos. Jahrbuch 43, 1930, 393—398; Grabmann in BZ 30, 1929/30, 78 bis 88. Ders., Sitz.ber. d. Bayr. Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Abt. Jahrg. 1931/32, 4. Heft 1932, 8, 12, 21; Birkenmajer, Vermischte Schriften, 8 ff., 29 ff.; dazu Pelster, Theol. Revue 1924, 446 und Birkenmajer, Xenia Thomistica, Romae III, 1925, 62 ff.; A. Pelzer, Revue Néoscolastique 1921, 316 ff., 378 ff.; Pelster, Festschrift f. Clemens Bäumker, 1923, 50, 89 ff.

161) Catholicon, Pars I cap. 1; QE I, 462; Gidel, 238; Sandys I, 584, 640; Überweg-Geyer, 539; Grabmann, Mittelalterl. Geistesleben, 369 ff.

162) P. Mandonnet: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge VIII, 1933, 9—29; dagegen noch Grabmann, Mittelalt. lat. Aristotelesübersetzungen, 1928, 41 f., 53.

scher Sagen, aus dem Griechischen bzw. Arabischen ins Französische[163]). Ein Aufenthalt Gottfrieds im Missionsgebiet ist nicht bezeugt, darf jedoch wohl vorausgesetzt werden.

Daß die Bibelkorrektorien des 13. Jahrhunderts nur von Mitgliedern der Bettelorden bearbeitet wurden, überrascht nicht, weil sich am ehesten in diesen Orden Männer fanden, die einige Kenntnis vom Hebräischen und Griechischen hatten. Wenn S. Berger und H. Denifle in ihren Arbeiten über die Bibelkorrektorien feststellen, daß sich bei den verschiedenen meist anonymen Bearbeitern öfters bessere hebräische als griechische Sprachkenntnisse nachweisen lassen, so kann doch Denifle bei zwei von ihm untersuchten Korrektorien keine bemerkenswerten Kenntnisse im Hebräischen, dagegen gute griechische Kenntnisse aufzeigen[164]).

Einen instruktiven Beleg dafür, welche Bedeutung der Aufenthalt abendländischer Missionare im griechischen Sprachgebiet für die Übermittlung von bisher im Westen unbekannten griechischen Schriften haben konnte, bieten uns die Arbeiten des bekannten Spiritualen Angelo Clareno da Cingoli. Nachdem Fr. Angelus lange Jahre (1274—1289) im Kerker hatte zubringen müssen, ging er 1290 mit anderen freigelassenen Brüdern nach Kleinarmenien (Cilicien) in die Mission, wo er bis 1293 blieb. Als Coelestin V. Papst wurde, kehrte er nach Italien zurück, um bald darauf (1295) unter Bonifaz VIII. nach Griechenland auszuwandern, wo er sich im Herrschaftsgebiet der Lateiner auf einer kleinen an der Küste Achaias gelegenen Insel niederließ. Infolge der neuen von Bonifaz VIII. und dem lateinischen Patriarchen von Konstantinopel ausgehenden Spiritualenverfolgung floh er mit seinen Genossen aus dem lateinischen Herrschaftsbereich nach Südthessalien, um von hier 1304/1305 nach Italien zurückzukehren († 1337)[165]). Während seines Auf-

163) QE I, 467—469; Hist. litt. XXI, 216—229; Gidel, 263 f.; Chevalier, Répertoire I, 1712; über die Verbreitung von De regimine principum vgl. Haskins, 137 ff.

164) ALKG IV, 595 ff.; S. Berger, Quam notitiam linguae hebraicae habuerunt Christiani medii aevi temporibus in Gallia, Thesis Parisiensis Nanceii 1893, 58.

165) Quellen: ALKG I—IV, 1885—1888; dazu: Didascaleion 1931, 1. fasc. 77—236 die alte italienische Übersetzung der Chronica tribula-

enthaltes auf griechischem Boden erlernte er das Griechische so vollkommen, daß er sich an die Übersetzung von patristischen Schriften ins Lateinische heranwagen konnte. Damit erschloß er dem Abendlande wichtiges neues Material. In dem um 1430 geschriebenen Prolog zu einer italienischen Übersetzung der von Angelus ins Lateinische übersetzten Scala paradisi des Johannes Klimakus besitzen wir die älteste Fassung eines Berichtes, der in legendärer Ausschmückung uns davon erzählt, wie und wann Angelus auf wunderbare Weise zur Kenntnis der griechischen Sprache gekommen ist[166]). Während die auf griechischem Boden weilenden etwa 80 unter Führung des Fr. Liberatus stehenden Spiritualen in einem Basilianerkloster am Chorgebet teilnahmen, meldete sich plötzlich Fr. Angelus zum Vorlesen einer griechischen Brevierlektion, und zum Staunen aller Anwesenden las er den Text so korrekt vor, als ob er von Jugend auf griechisch gesprochen hätte. Von dieser Stunde an konnte er auch geläufig griechisch sprechen[167]).

Erst die gründliche Untersuchung von L. Oliger brachte Klarheit über den Umfang und die Bedeutung der Übersetzertätigkeit des Fr. Angelus[168])), die mit großer Wahrscheinlichkeit in die Zeit von 1300—1305 zu datieren ist[169]). Wie schon der erwähnte italienische Prolog von 1430 angibt, befaßte sich Angelus mit drei Autoren: mit dem hl. Basilius d. Gr., Makarius von Ägypten und Johannes Klimakus. Wenn Angelus in

---

tionum; L. Oliger, Expositio regulae Fr. Minorum auctore Fr. Angelo Clareno, 1912. Biographische Überblicke: ALKG I, 517—521; Didascaleion 1. c. 77—97; eine Monographie von René de Nantes: EtFr 19, 1908, 610—624; 20, 1908, 25—40, 256—273; 21, 1909, 241—256, 620—636; 22, 1909, 339—353; Golubovich I, 341—350, II, 80 f., 466—471.

166) Ceruti, La Scala del Paradiso, Bologna 1874, 1—3; ein besserer Text bei Oliger, S. XXXV. Aus dem Prolog von 1430 haben direkt oder indirekt alle späteren Berichte, insbesondere auch Bartholomäus Pisanus (Anal. Fr. IV, 513) geschöpft.

167) Et così lesse quella lettione come se fusse nato e sempre nutricato in quella lingua greca et da indi inanzi seppe liberamente parlare in greco; Oliger, S. XXXV.

168) Alles, was früher über Angelus als Übersetzer gesagt wurde, ist jetzt überholt; vgl. Gradenigo, 123 f., Krumbacher, 144 n. 5; René de Nantes: EtFr 21, 1909, 633 A. 2. Sbaralea, Supplementum I, 42 f. weiß überhaupt nichts von den Übersetzungen des Angelus.

169) Oliger, S. XXXIV—LV, XXXIX.

seiner Expositio regulae Fr. Minorum zahlreiche Zitate aus der von ihm übersetzten „Regula S. Basilii" bringt [170]), so ergibt eine genaue Untersuchung, daß er darunter die sogenannten Ascetica des großen Kirchenlehrers, die allerdings auch viel Unechtes enthalten [171]), versteht. Im einzelnen läßt sich nachweisen, daß Angelus die Regulae fusius tractatae, die Regulae brevius tractatae (MPG 31, 889—1306), die Constitutiones asceticae (MPG 31, 1321—1428), einen Sermo asceticus (MPG 31, 869—888) und einen Sermo de renuntiatione saeculi et perfectione spirituali (MPG 31, 625—648) übersetzt hat [172]). Als letztes Stück ist noch ein uns bis dahin am Anfang verstümmelt überlieferter Basiliusbrief zu erwähnen (MPG 32, 287—293) Epist. classis I n. 22). Da Angelus gerade diesen Brief in seiner Expositio zum größten Teil und auch den uns fehlenden Anfang zitiert [173]), ist uns jetzt der Adressat des Briefes — es ist Amphilochius von Ikonium — bekannt. Eine Handschrift, die dieses Corpus lateinischer Basiliusschriften aufbewahrte, ist bis jetzt noch nicht gefunden worden. Besser steht es mit der Überlieferung der Übersetzung der Scala paradisi des Johannes Klimakus, für die Oliger, abgesehen von zwei Druckausgaben, 13 Handschriften nachgewiesen hat. Der handschriftliche Befund zeigt uns, daß Angelus nicht bloß die Scala paradisi, sondern auch noch drei kleinere dazu gehörende verwandte Schriften mitübersetzt hat, nämlich den Liber (sermo) ad Pastorem Johannis Climaci, die Vita Johannis Climaci auc-

170) Angelus schreibt an Robert von Milet: Mittit vobis per latorem praesentium Fr. Franciscus de Falirone, qui fuit Neapoli, regulam S. Basilii. Et quia ipsam cum multo labore et contra meam voluntatem de graeco, ut scivi, transtuli in latinum et eius copia non habetur, habeatis sollicitudinem custodiendi eam, ita quod non perdatur, sed iterum veniat ad manus meas, quia sunt aliqui servi Dei in his partibus, qui ipsam copiam habere desiderant: ALKG I, 554.

171) O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchlichen Literatur III, 1923, 140 f.

172) Aus der Bemerkung des Angelus: regula S. Basilii, quae primo de *fide* et sacramentis et de differentia status saecularis et status religiosi plenissime tractat (Oliger, 154) kann nicht mit Oliger, S. XL gefolgert werden, daß Angelus auch die zu den Moralia des Basilius gezählte Schrift De Fide (MPG 31, 676—692) übersetzt hat.

173) Oliger, 36—40.

tore Daniele monacho und die Litterae mutuae abbatis Raithuni et Johannis Climaci [174]). Welche von den Homilien Makarius' des Ägypters mit dem von Angelus übersetzten Dialogus S. Macarii gemeint ist, läßt sich nicht erweisen, weil diese Übersetzung weder handschriftlich überliefert ist, noch in der Expositio zitiert wird [175]). Wenn Bartholomäus Pisanus nichts von der Übersetzung der Schriften des hl. Basilius sagt, dagegen behauptet, Angelus habe quendam librum des hl. Johannes Chrysostomus übertragen [176]), so ist diese Behauptung offenbar irrig. Aus dem Zitat eines längeren Passus einer Chrysostomushomilie zu Matthäus (Oliger, 149 f.) ist zu erkennen, daß Angelus die lateinische Übersetzung des Burgundio Pisanus benützt (Oliger, S. L.). Aus dem Gesagten ist zu ersehen, daß Angelus Clarenus neben Scotus Eriugena, Burgundio Pisanus, Johannes Saracenus und Robert Grosseteste einer der bedeutendsten mittelalterlichen Übersetzer patristischer Schriften war. Er verdient es, künftig auch in der Geschichte der Patrologie mit Ehren genannt zu werden.

Die Kenntnis der griechischen Sprache und patristischen Literatur des Angelus wird jedoch noch durch eine weitere Beobachtung in helles Licht gesetzt. Aus seiner Expositio ist zu entnehmen, daß er noch eine Reihe anderer griechischer Väter, die zu seiner Zeit noch nicht ins Lateinische übersetzt waren, kennt. Es finden sich bei ihm Zitate aus Eusebius von Caesarea, Athanasius von Alexandrien, aus zwei weiteren Basiliusbriefen, aus Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Ephrem dem Syrer, Nilus von Ancyra, aus den pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen, Maximus Confessor, Johannes Damascenus und einem sonst unbekannten asketischen Schriftsteller Johannes Sparciata [177]). In welchem Umfange Angelus etwa aus griechi-

174) Ebd. S. XLII—XLV, XLVII f.; O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Literatur V, 1932, 79 ff.

175) Oliger, 185 f. wird eine epistula prima des hl. Makarius zitiert, die ebd. A. 6 in der ep. 2 (MPG 34, 422 f.) nachzuweisen ist.

176) Anal. Fr. IV, 513.

177) Vgl. den Index bei Oliger.

schen Florilegien schöpfte, ist natürlich nicht auszumachen, jedoch scheint es mir angesichts der Tatsache, daß wir es mit einem bedeutenden Übersetzer griechischer Werke zu tun haben, ausgeschlossen, daß Angelus diese seine Kenntnisse nur aus Florilegien bezogen hat[178]). Diese lange Liste der ihm bekannten griechischen Autoren wird endlich noch durch eine im Arbor vitae crucifixae des Ubertin von Casale aufbewahrte Mitteilung vermehrt, die, wie mit größter Wahrscheinlichkeit angenommen werden darf, auf Angelus selbst zurückgeht. Ubertin erzählt, daß einmal bei der Tischlesung der sich in Griechenland aufhaltenden flüchtigen Spiritualen die pseudo-justinische Schrift „Super Apocalypsim" gebraucht wurde[179]). Aus diesem Bericht kann außerdem der Schluß gezogen werden, daß zum mindesten ein größerer Teil der anwesenden Spiritualen Griechisch verstanden haben muß, wenn diese Schrift vorgelesen werden konnte[180]).

Zum Schluß noch zwei Notizen, die chronologisch nicht sicher eingeordnet werden können. S. Salaville veröffentlichte (EO 19_9, 167—172) eine griechische Übersetzung der cap. 1—4 der Regula secunda des hl. Franziskus aus einem Miscellan-Codex Vaticanus gr. 1122, saec. XV. Über die Person des franziskanischen Übersetzers läßt sich ebensowenig etwas Genaueres aussagen wie über die Entstehungszeit der Übersetzung[181]). Ebenso unkontrollierbar und, wie es scheint, sehr zweifelhaft bleibt die von Ch. Gidel aus G. Gradenigo übernommene Behauptung, daß der Dominikaner Dominicus Cavalca (14. Jahrhundert) „viele griechische Bücher ins Lateinische übersetzt" habe[182]).

---

178) Oliger, S. LXXII.

179) Oliger, S. XXXVIII; J. Pohl, HJB 1910, 538 ff.; Matrod, EtFr 35, 1923, 496.

180) Ego audivi a duobus vere evangelicis viris, quorum unus optime scit graecum et alius aliquantulum, quod dum legeret ad mensam ille qui melius scit, librum Justini martyris doctoris graeci super apocalypsim . . . Aus dem weiteren Text ist ersichtlich, daß der „das Griechische sehr gut beherrschende Vorleser" und Gewährsmann Ubertinos Angelus selbst gewesen sein muß: Oliger, S. XXXVIII f.

181) M. Bihl: AFH 1930, 238 f.

182) Gidel, 241; Gradenigo, 120 f. QE I, 878 kennt nur einen Dominicus Chavacha de Vico († 1493), auf den diese Nachricht nicht zutrifft.

5. Sonstige des Griechischen kundige Dominikaner und Franziskaner.

a) In der Heimat.

In einem dem Ende des 15. Jahrhunderts angehörenden Katalog der Ehrentitel berühmter mittelalterlicher Theologen, der einst Eigentum der Erfurter Karthause war, wird Alexander von Hales († 1245) als doctor doctorum alias Graecorum vel irrefragabilis bezeichnet. Ehrle, der Herausgeber der Liste, geht leider auf dieses Epitheton nicht näher ein. Es ist jedoch kaum anzunehmen, daß dieser Ehrentitel auf etwaige griechische Kenntnisse hinweisen sollte; vielleicht daß Alexander besonderes Interesse für das Studium des Griechischen innerhalb seines Ordens oder für die Unionsarbeit gezeigt hat[183]).

Der Franziskanerchronist Salimbene († um 1285) berichtet, daß sein als Prediger beliebter Ordensbruder, der Lektor der Theologie Benvenuto „griechisch und lateinisch verstanden" habe. Man darf annehmen, daß sich Benvenuto seine griechischen Kenntnisse in Paris erworben hat[184]).

Der berühmte Florentiner Prediger und Lektor am Generalstudium des Ordens Jordan da Rivalto O.P. († 1311) nahm im Interesse der Judenbekehrung bei einem Juden Unterricht im Hebräischen und scheint sich auch in seinem missionarischen Eifer, um die Lehren der Griechen besser kennenzulernen und widerlegen zu können, einige griechische Kenntnisse verschafft zu haben[185]).

---

183) F. Ehrle, Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters: Sitz.ber. d. Bayr. Ak. d. Wiss. Philos.-philol.-hist. Kl. 1919, 9. Abh. S. 37; MBK II, 328 lin. 1. Felder, 210 f. kennt den Titel „Doctor Graecorum" nicht; auch in dem von P. Lehmann (HJB 1929, 230) veröffentlichten Katalog fehlt der Titel. Vgl. noch Sandys I, 551 f.

184) MG SS XXXII, 631 lin. 13 ff.: lector in theologia bonus et sollemnis et gratiosus tam clero quam populo praedicator; Graecum novit et Latinum. In textu Bibliae subtilissimus et valde peritus fuit . . . Homo magni studii, magni ingenii et capacissimi et magnae memoriae et qui multos et optimos habet libros, quos cum suo labore acquisivit et scribi fecit, dum Parisius esset in studio. Matrod, EtFr 35, 1923, 484; Altaner II, 194 ff.

185) D. Moreni, Prediche di Giordano da Rivalto, Firenze I, 1831, 236; von den Irrtümern der Griechen sagt er l. c.: i quali avemo tutti iscritti ed io gli ho letti . . . ed enne fatto un grosso libro a mattare

Der im Jahre 1317 als magister linguarum an der päpstlichen Kurie in Avignon tätige Franziskaner Konrad wurde im folgenden Jahre als erster lateinischer Erzbischof nach Ephesus gesandt. In der päpstlichen Ernennungsbulle vom 4. Juli 1318 wird er als „in diversis scientiis et linguis peritus" gerühmt[186]). Man muß annehmen, daß Konrad auch griechisch verstanden hat. Dasselbe gilt wohl auch von seinem Nachfolger als magister linguarum in Avignon, dem Fr. Bonifatius, der sein Lehramt bis 1328 ausübte[187]).

Ein dem 14. Jahrhundert angehörender Dominikaner Bernardus, der Sohn eines Bartholomäus Bartolini in Florenz, wird als Abschreiber eines griechischen Psalteriums genannt[188]). Ebenso ist von dem des Griechischen kundigen Franziskaner Theobald della Casa, der 1381 und 1390 als Inquisitor in Toscana tätig war, bezeugt, daß er griechische Handschriften abgeschrieben hat[189]).

Der aus Kreta gebürtige Franziskaner Petrus Philaret kam frühzeitig seiner Studien wegen nach dem Abendlande, wo er 1381 in Paris die Magisterwürde erwarb. Daß er als geborener Grieche die griechische Sprache beherrschte, ist selbstverständlich. Als Petrus Philaret, vom Pisaner Konzil (1410) zum Papst gewählt, als Alexander V. den päpstlichen Stuhl bestieg, las bei seiner Krönungsmesse ein Minderbruder zur Erinnerung an seine griechische Abstammung das Evangelium in griechischer Sprache[190]). Inwieweit die Behauptung, der vielschreibende ge-

---

i loco errori. R. Davidsohn, Anmerkungen zur Geschichte von Florenz IV 3, S. 16 zu S. 70 A. 4. — Über seine hebräischen Kenntnisse vgl. Altaner, Zur Kenntnis des Hebräischen im Mittelalter: Bibl. Zeitschr. XXI, 1933, 304. Sonstige Literatur bei Chevalier, Répertoire II, 2649.

186) Bull. Fr. V. 154 n. 329.

187) Altaner, ZKG 1933, 227 f.; hier auch einiges über Abt Barlaam als Sprachlehrer in Avignon.

188) QE I, 722b.

189) Golubovich V, 238.

190) F. Ehrle, Der Sentenzenkommentar des Petrus von Candia, 1924, 8. Ein engl. Chronist sagt von ihm: iocundus vir et eloquens in latina lingua et graeca, in qua natus et nutritus fuit: A. Little, The grey friars of Oxford 1892, 249.

lehrte Pariser Magister Petrus habe auch „einige Schriften in griechischer Sprache" abgefaßt[191]), zutrifft, ist noch nicht genauer untersucht.

b) Im Missionsgebiete.

Johannes von Montecorvino, der große Chinamissionar und erste Erzbischof von Peking, wurde in dem Flecken Montecorvino in der Nähe von Amalfi geboren, dort, wo sich bereits der Einfluß der süditalisch-griechischen Kultur und Sprache bemerkbar machte. Wir dürfen mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit annehmen, daß Johannes selbst Griechisch verstand. Aus seinem ersten vom 8. Januar 1305 aus Peking datierten Schreiben erfahren wir, daß er den von ihm erzogenen 40 Knaben im Lateinischen und höchstwahrscheinlich auch im Griechischen Unterricht gab. Daß er seine Schüler auch die griechische Sprache lehrte — Voraussetzung ist allerdings, daß die von Wadding benützte Handschrift die richtige Überlieferung bietet[192]) —, erklärt sich daraus, daß die in Diensten des Großchans stehenden, aus Südrußland stammenden alanischen Kerntruppen, die dem griechischen Ritus anhingen, zu seiner Pekinger Gemeinde gehörten[193]).

Als der vorher erwähnte, von venetianischen Kaufleuten überbrachte Brief des Johannes von Montecorvino unter den im Nahen Osten weilenden Missionaren bekannt wurde, begeisterten sich mehrere Dominikaner für eine Missionsreise nach China. Wie der Franziskanerchronist Johannes Elemosina berichtet, verstanden diese Männer ausgezeichnet lateinisch, griechisch und tatarisch. Allerdings scheiterten wegen der im Kiptschak sich abspielenden kriegerischen Operationen alle ihre Versuche, auf dem Landwege von der Halbinsel Krim aus nach Innerasien vorzudringen[194]).

---

191) Hist. litt. XXIV, 1862, 388; danach Gidel, 281. Sbaralea I, 1908, 9 f. weiß hierüber nichts zu sagen.

192) Wadding VI, 69 lin. 38: informavi eos litteris latinis et graecis; Golubovich III, 88 liest nur: litteris latinis; JAS 1914, 577. Die neueste Biographie von F. Jorio, Il beato Giovanni da Montecorvino O. F. M., Montecorvino 1932 war mir nicht zugänglich.

193) Matrod, EtFr 35, 1923, 490—494.

194) Golubovich II, 132; III, 90.

Der Franziskaner Hieronymus von Katalonien, erster Bischof des wichtigen Missionsstützpunktes Kaffa auf Krim arbeitete, wie er selbst 1322 erzählt, 22 Jahre lang als Missionar unter Griechen und Tataren und predigte auch oft in Konstantinopel vor dem griechischen Kaiser, vor vielen Baronen und Prälaten. Diese Predigten wurden sicherlich in griechischer Sprache gehalten[195]). Ferner berichtet der Erzbischof Guido O.P. von Oristano in Sardinien, daß er seit seiner Kindheit 40 Jahre lang auf griechischem Boden gelebt und dort seine Ausbildung erhalten habe[196]).

Der am 7. Februar 1330 zum ersten Bischof von Tiflis ernannte Dominikaner Johannes von Florenz († 1348 in Konstantinopel-Pera) beherrschte drei Sprachen seines Missionsgebietes, die uns leider nicht genauer bezeichnet werden. Daß dazu das Griechische gehört haben wird, darf mit größter Wahrscheinlichkeit angenommen werden[197]).

Am 9. August 1403 bestellte Bonifaz IX. auf Bitten des genuesischen Podestà den Dominikaner Ludwig von Täbris als Seelsorger am Armenhospital und an der Antoniuskapelle in Pera. Fr. Antonius sprach, wie in der Bestallungsbulle hervorgehoben wird, griechisch, lateinisch, persisch, tatarisch und armenisch; der bisherige Inhaber dieser Stelle Nikolaus Teutonicus verstand die genannten fünf Sprachen nur mangelhaft[198]). Auch

195) Golubovich III, 51: io posso provare che nel palazzo dello imperadore di Constantinopoli costantemente predicai la fede della santa madre ecclesia presente lo'mperadore e molti baroni e prelati; III, 48: die lateinische Fassung desselben Berichtes; vgl. sonst noch III, 38—58 und Matrod, EtFr 35, 1923, 487; van der Vat, 110, 115.

196) Golubovich III, 51: io vi (sc. in Grecia) sono stato quaranta anni, imperiò che dalla fanciuleza mia sono nutricato quivi ed ivi imperai lettera. Eubel I², 101.

197) Der Klosternekrolog von S. Maria Novella in Florenz berichtet über ihn: ad peregrinandum inter gentes se contulit factusque ibidem sacerdos tria varia idiomata perfectissime didicit, in quibus diversis orientalium nationum populis Christum summa verbi efficacia praedicavit multosque convertit: Loenertz, 70; vgl. schon QE I, 583. Biographisches bei Touron II 120—129 und M. Tamarati, L'église géorgienne des origines jusqu'à nos jours, Rome 1910, 442—446; Altaner I, 70 f.

198) Bull. Fr. VII, 171 n. 472: ille Ludovicus in graeco, latino, persico, tatarico et armenico idiomatibus, quae plerumque incolae illius terrae ac mercatores et peregrini necnon advenae ad eandem terram

der im Jahre 1425 an derselben Kapelle angestellte Andreas Chrysoberga von Konstantinopel O.P. muß offenbar mehrere Sprachen gesprochen haben [199]).

Die folgende Notiz gehört strenggenommen nicht ganz in den Rahmen dieser Untersuchung, da hier nicht direkt von Mitgliedern der Bettelorden die Rede ist, doch bietet sie des kulturgeschichtlich Interessanten genug, um passend in diesem Zusammenhang erwähnt zu werden. In dem Protokoll einer vom Erzbischof Nabinalis O.F.M. von Nikosia auf Cypern im Jahre 1340 abgehaltenen Synode, an der außer den drei lateinischen Suffraganbischöfen und vier orthodoxen Bischöfen noch ein maronitischer und ein armenischer Bischof und je ein Erzpriester der Nestorianer und Jakobiten und dazu Vertreter des Klerus und Volkes aller Konfessionen teilgenommen haben, werden uns eine Reihe von Personen namhaft gemacht, die lateinisch und griechisch sprachen, und außerdem werden noch diejenigen erwähnt, die als offizielle Dolmetscher bei den Verhandlungen fungierten [200]). In der Gruppe der lateinisch und griechisch Redenden werden sieben Namen genannt: Leodegarius de Nabinalis, Dekan des Kapitels von Nikosia, ferner drei Mitglieder desselben Kapitels, Balianus Guezii, Antonius Marbre und Bernardus Coste[201]), weiter zwei Kapitulare der Kathedrale von Paphos, nämlich der Kantor Marinus de Luca und Johannes Benedicti, und endlich der Kanonikus und Thesaurar des Bistums Limassol Jacobus Paschalis. Als amtliche Dolmetscher für die Verhandlungen mit den Griechen waren tätig der Kanonikus und Offizial Jacobus de S. Prospero in Nikosia [202]), für die Verhandlungen mit den Maroniten, Jakobiten

declinantes pro tempore loquuntur, bene instructus est, hic autem Nicolaus natione Teutonicus ea idiomata neque bene intelligit neque intelligibiliter loquitur. — Über die Antoniuskapelle der St. Franziskuskirche vgl. EO 1926, 28 f.

199) Bull. Ord. Praed. II. 657; Loenertz, 13, 31; s. o. S. 476.

200) Mansi XXVI, 1784, 372, 376.

201) Ebd. 376 muß es im Text heißen: Bernardo Coste canonicus in [statt et] capitulo ecclesiae Nicosiensis.

202) Ebd. 376: Jacobo de S. Prospero canonico Nimociensi (= Limassol) et dicti domini archiepiscopi officiali ist wohl zu verbessern in: canonico Nicosiensi, da der Erzbischof in Nikosia, nicht in Limassol residierte.

und Nestorianern, die syrisch sprachen, stand Johannes Mahe, Kanonikus im Kapitel von Tarsus in Cilicien, und für die Verständigung mit den Armeniern der Priester Petrus von Askalon zur Verfügung [203]).

6. Schlußbemerkung.

Wenn wir die im vorausgehenden dargebotenen Untersuchungen überblicken, dürfen wir von Beiträgen und Forschungen zur Vorgeschichte des griechischen Humanismus sprechen. Wir mußten zwar feststellen, daß die Männer, die uns als Kenner des Griechischen begegneten und z. T. auch literarisch tätig waren, sich meist nur unter dem Zwange des praktischen Lebens und in Ausübung ihres Berufes als Missionare und Unterhändler auf griechischem Boden um die Aneignung des fremden Idioms bemühten, und daß deshalb für ihr Studium wohl nur selten wissenschaftliche und literarische und noch viel seltener philologische und ästhetische Interessen bestimmend waren; trotzdem wurden dadurch zum mindesten indirekt und tatsächlich gewisse Anknüpfungspunkte und Voraussetzungen für die bewußte und ausdrückliche Hinwendung zum Studium der klassischen Antike und griechischen Patristik geschaffen [204]). Sicherlich lernte nur ein kleiner Teil der aus dem Abendlande nach dem Osten herübergekommenen Missionare die griechische Sprache und Kultur genauer kennen; die Tatsache jedoch, daß im Laufe von fast zweihundert Jahren eine ziemliche Anzahl von geborenen Griechen Mitglieder der östlichen Konvente wurden, die kraft der hier noch herrschenden Schultradition mit der griechischen Antike in lebendiger Verbindung standen, muß allgemein von vorbereitender Bedeutung für die Weckung humanistischer Interessen gewesen sein. Wenn

203) Aus Versehen gibt Golubovich III, 402 an, daß der als testis vocatus et rogatus genannte Iterius de Nabinalis O. F. M. griechisch verstanden habe. Darüber ist nichts angegeben.

204) S. z. B. die Verbindungslinien, die zu Demetrius Kydones, Manuel Chrysoloras, Coluccio Salutati, Ambrosius Traversari und Barlaam hinführen: o. S. 466 f., A. 96, 476, A. 187 oder die Bedeutung des Angelus Clarenus für das Studium der griechischen Patristik (S. 481 ff.) und des Wilhelm von Moerbeke für die Philosophie und Naturwissenschaft (o. S. 479).

auch die persönliche Bekanntschaft und das klösterliche Zusammenleben mit gebildeten Männern griechischer Bildung den Abendländern in erster Linie das mittelalterlich-christliche Griechentum näherbrachte, so wurde damit schließlich auch der Zugang zur griechischen Antike wenigstens von Ferne vorbereitet, wenn auch noch nicht direkt erschlossen. Es ist darum nicht zuviel behauptet, daß die Missionsorden des 13. und 14. Jahrhunderts jene geistige Atmosphäre mit schaffen halfen, in der dann Männer wie Petrarca und Boccaccio bewußt und voll Sehnsucht nach den noch immer fast ganz unbekannten Schätzen der klassischen Literatur der Griechen verlangten und voll Begeisterung noch in ihrem Alter bei dem 1360 als Lehrer des Griechischen in Florenz angestellten Leontius Pilatus Unterricht im Griechischen nahmen [205]). Auch für die Geschichte des Humanismus erweist sich die These als richtig, daß die kulturelle Entwicklung der Menschheit niemals sprunghaft und unvermittelt verläuft. Alles war auch hier wohl vorbereitet und durch oft unmerklich ineinandergreifende Vorgänge und Kräfte aufs innigste verknüpft.

Abgeschlossen am 12. Oktober 1934.

205) Voigt II, 106 f., 109 ff.; H. Rashdall, The universities of Europe in middle ages II, 1, 1895, 49.

Die Juden riefen ehmals bei der Kreuzigung Christi:
Sein Blut komme über uns und unsre Kinder!
Jetzt ruft die Christenheit:
Sein Blut weiche von uns und unsern Kindern!
Jung-Stilling, Grauer Mann II. 58.

Wenn Christus heute wiederkäme . . .

Zur Eschatologie des deutschen Spiritualismus.

Von Ernst Benz
Halle (Saale), Reilstraße 87.

I.

Käme Christus heute wieder, von neuem würde er gekreuzigt: diese Erkenntnis ist innerhalb der Geschichte der christlichen Kirche, der christlichen Theologie und der christlichen Religionsphilosophie immer und notwendigerweise der Frömmigkeit solcher geschichtlichen Epochen entsprungen, in denen sich eine spiritualistische Frömmigkeit und Theologie gegen ein Kirchentum erhebt, in welchem das Pneumatische in einer radikalen Verweltlichung, sei es durch kirchenrechtliche Institutionen, durch dogmatische Systeme, durch liturgische Ordnungen oder durch eine zu enge Verflechtung mit den innerweltlichen Ordnungen des öffentlichen Lebens eingefangen und gebunden zu sein scheint [1]).

1) Die vorliegende Arbeit ist aus einer Untersuchung über das Motiv des wiederkehrenden Christus entstanden, wie es seine Darstellung im „Großinquisitor" Dostojewskijs in seinem Roman „Die Brüder Karamasov" gefunden hat. Diese Untersuchung ist in der Zeitschrift für Slawische Philologie, Jahrgang 1934, Heft 3, S. 276 ff. veröffentlicht. Meine weiteren Studien über den deutschen Spiritualismus des 17. Jahrhunderts ließen mich erkennen, daß dieser Gedanke im deutschen Spiritualismus eine viel weitere Verbreitung und eine ungewöhnlich vielgestaltigere theologische Auslegung erfahren hat, als sich nach den ersten Funden bei Sebastian Franck und der Weigelschule erwarten ließ. Ich lege hier diese weiteren Studien vor ohne Beziehung auf Dostojewskij, weil sie mir ein zusammenhängendes Bild eines Grundmotivs der Frömmigkeit des deutschen Spiritualismus zu geben scheinen.

Es wäre zu erwarten, daß bereits in der Predigt der Mönchskirche des 5. Jahrhunderts, deren Frömmigkeit von dem Widerspruch gegen das entartete offizielle Kirchenchristentum des byzantinischen Imperiums getragen war, der Gedanke erwacht wäre: Käme Christus wieder, die Glieder dieser Kirche des Abfalls würden ihn von neuem töten —, aber dieser Gedanke ist für die Zeit der strengen dogmatischen Bindung des theologischen Denkens auch bei der kirchlichen Opposition, der Kirche in der Wüste, noch zu kühn, um sich gegenüber der dogmatischen, orthodoxen Endzeiterwartung von der zweiten Wiederkunft Christi in Herrlichkeit zu behaupten, und findet sich nirgendwo in der zugänglichen Predigtliteratur der griechischen Mönchskirche ausgesprochen.

Aber auch die Sektierer und Spiritualen der mittelalterlichen Reformbewegungen sind in ihrer Polemik gegen die Verweltlichung der Kirche und in ihrer Enthüllung des Abfalls der Kirche von ihrem evangelischen Urbild nie so weit gegangen, den Verfall ihrer Zeit dadurch zu offenbaren, daß sie ihre Zeitgenossen als neue Vollstrecker der Leidensgeschichte an dem wiederkehrenden Christus darstellten.

In der orthodoxen Kirchenlehre selbst ist der Gedanke der zweiten Wiederkunft Christi überhaupt nicht anders denkbar als in der Form der Erwartung seiner Wiederkehr am Ende der Geschichte, wo er in Macht und Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels erscheinen wird als der Richter und Bringer des Endreichs, als der Herr, der die katholische Kirche aus dem Stand der streitenden Kirche in den Stand der triumphierenden Kirche des Reiches Gottes überführen wird.

II.

Erst die Reformation hat hier gegenüber dieser durch die katholische Dogmatik noch gebundenen Haltung eine neue Situation geschaffen. Mit dem Augenblick, wo eine neue Verkündigung des Evangeliums in Gestalt einer neuen Kirche und Konfession mit dem Anspruch auftrat, die Erfüllung und Wiederherstellung der wahren, evangelischen, urchristlichen Verkündigung zu sein, erschien die ganze Geschichte des römischen

Papsttums unter dem einzigen Gesichtspunkt des Abfalls von der jetzt erneuerten Verkündigung und Lebensform der normativen Urzeit. Luther selbst hat in dem Papsttum seiner Zeit, die er als die letzte Zeit wußte, den Höhepunkt dieses Verfalls gesehen und diese geschichtliche Katastrophe seinem geschichtstheologischen Denken gemäß als die satanischste Entstellung des christlichen Heilswerks verstanden, deren Gefährlichkeit darin liegt, daß der Antichrist selbst sich in den Tempel Gottes gesetzt hat und bei einer vollkommenen Verdrehung der christlichen Heilsgüter und der christlichen Geistgewalt ins Antichristliche öffentlich mit dem Anspruch auftritt, in der Person des Papstes der geistlich-rechtliche Stellvertreter Christi, der Sachwalter seines Heilswerks und der einzig berechtigte Spender seiner Geistgaben zu sein [2]). Dieser Gedanke beherrscht seit 1520, wo Luther in der Einleitung seiner Schrift über die babylonische Gefangenschaft der Kirche es zum erstenmal ausgesprochen hat — „Jetzt weiß ich es und bin gewiß: Das Papsttum ist das babylonische Reich“ [3]) — immer ausgeprägter die antirömische Wirksamkeit Luthers.

In dieser Haltung spricht sich noch die ursprüngliche universale Grundabsicht der Reformation aus — die Absicht, eine Erneuerung der ganzen Kirche, der ganzen Christenheit heraufzuführen und die ganze abgefallene katholische Kirche in eine allgemeine evangelische Kirche überzuführen. Die evangelische Verkündigung hat den Absolutheitsanspruch und den Universalitätsanspruch der urchristlichen Verkündigung aufgenommen und am Anfang, d. h. vor ihrer politi-

2) Über Luthers Geschichtsanschauung s. E. Seeberg: Gottfried Arnold, Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und zur Mystik. Meerane 1923, S. 431 ff.; über die Anwendung der Verfallsidee auf die Papstkirche S. 434 ff.; stark von E. Seebergs Darstellung beeinflußt H. Lilje: Luthers Geschichtsanschauung, Berlin 1932, über das Papsttum als Antichrist dort S. 19 ff. S. über die Verfallsidee in der Geschichtsanschauung Luthers auch in der Schrift E. Seebergs: Studien zu Luthers Genesis-Vorlesung 1932 S. 62—65. Die Materialien für Luthers Geschichtsanschauung sind gesammelt bei E. Schäfer: Luther als Kirchenhistoriker, Gütersloh 1897. Seine Anschauungen über das Papsttum und die Päpste sind dort zusammengestellt S. 317—403.

3) Weimarer Ausgabe 6, 498.

schen Pseudomorphose durch die Reichs- und Ständepolitik, diesen Anspruch einer allgemeinen Reformation auch zu verwirklichen versucht.

Sie hat diesen Anspruch aber auf Grund der verwickelten politischen Situation der Zeit nicht durchführen können und aus der universalen evangelischen Kirche wurde das, was Luther zunächst nicht gewollt hat und worin er sich nur mit Widerstreben fügte, eine Gruppe von gegenseitig sich bekämpfenden Konfessionen, welche die Trümmer der ursprünglich universal gedachten Erneuerung darstellten und die allgemeine Reformation in viele nicht nur bekenntnismäßig, sondern auch politisch und national verschiedene Gestalten abwandelten.

Mit der Anerkennung der neuen Lehr- und Bekenntniseinheiten als Kirchen im öffentlich-rechtlichen Sinne und mit der politischen und nationalen Umgestaltung der einzelnen Gruppen war nun eine völlig neue Situation geschaffen: an Stelle der einen Kirche gab es viele, an Stelle des einen Dogmas viele, und die theologische Erforschung und Auslegung der christlichen Offenbarung — vordem eine innere, gebändigte Auseinandersetzung der verschiedenen religiösen Strömungen in der einen Kirche — verwandelte sich in den Streit der Konfessionen um die rechte Lehre. Indem jede Partei die Lehren der anderen angriff und ihre eigenen als die allein schriftgemäßen erwies, verkehrte sich die universale geistige Erneuerung in einen Streit der Theologen um die Rechtmäßigkeit des eigenen Erbes der alten Kirche, einen Streit, in dem es nicht mehr um die universale Erneuerung der Christenheit, sondern um die wissenschaftliche theologische Begründung des eigenen Bekenntnisses und der eigenen Lehre ging [4]).

Die Tatsache dieses Streites der Konfessionen mußte um so verwirrender wirken, als in den Religionskriegen der Gegensatz der Konfessionen, der zunächst nur als Krieg der Professoren in Erscheinung trat, unter den verschiedenartigsten und zum großen Teil schon durch die politische Situation Europas vor der

4) Vgl. darüber E. Seeberg: G. Arnold, Teil IV c. 4: Die Auffassung der Reformation in den Kreisen der Mystiker, Sektierer und Gelehrten, S. 397—409.

Reformation vorbereiteten Einwirkungen in einen inneren Krieg von den verheerendsten Ausmaßen und Wirkungen umschlug und die Parteien im Namen Christi und zum Zweck der Durchsetzung ihrer wahren Lehre sich bekämpften.

Die Wirren der Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts sind es gewesen, welche eine neue Generation von Frommen und Theologen hervorriefen, die unter dem Eindruck dieser geistigen, gesellschaftlichen und moralischen Verwirrung versuchten, einen Standpunkt über den streitenden Parteien und über den Gegensätzen der dogmatischen Lehrmeinungen einzunehmen.

Für diese Generation ist der Gedanke der zweiten Wiederkehr Christi in einer neuen Form lebendig geworden — nicht in einer Erwartung einer Wiederkunft in einer näheren oder ferneren Zukunft, sondern in einem unmittelbaren Einbruch in das Chaos der sich bekämpfenden, beschimpfenden und ermordenden Christen ihrer Zeit. „Wenn Christus heute wiederkäme ..." — dieser Gedanke ist für sie zugleich zum Gericht ihrer Zeit, zum Gericht ihrer selbst und zur Enthüllung ihrer heilsgeschichtlichen Situation geworden; er ist in dem von Religionskriegen und vom Haß der Konfessionen erschütterten Europa des 17. Jahrhunderts geboren worden als Kritik der Konfessionen, als Kritik des Zustandes der Zersplitterung, als Kritik der Fehlentwicklung der Reformation, als Kritik der Reformation selbst[5]).

Für den Blickpunkt dieser Frommen ist es dabei nicht die römische Kirche allein, welche das Werk Christi zu einem Werk des Antichrist umgewandelt und mit den Waffen Christi ihren eigenen Herrn getötet hat, sondern alle Konfessionen; alle Kirchen und Sekten, freilich mit Abstufung und mit deutlicher Unterstreichung der evangelischen Grundeinstellung des Spiritualismus selbst, erscheinen jetzt als Anstalten des Antichrist, welche dazu dienen, die eine wahre Religion der inneren Erleuchtung durch Christus und die eine Verkündigung vom „Reich Gottes in uns" zu vernichten.

5) Eine Darstellung der Selbstkritik der Reformation wäre eine dankbare und notwendige Aufgabe der protest. Kirchengeschichtsschreibung.

Über den Konfessionen erscheint so das Bild des einen wahren „unpartheyischen“ [6]) geistigen Christentums, ohne sichtbaren Kultus, ohne sichtbare Kirche, ohne sichtbare Organisation, das Bild der geistlichen Kirche, der als der wahren Kirche Christi die irdischen Konfessionen und Sekten als die Kirche des Antichrist gegenüberstehen.

Von hier aus wird der Gedanke: Wenn Christus heute wiederkäme... in einer neuen Epoche der Verkirchlichung, Verrechtlichung und Verweltlichung des Pneumatischen zum erstenmal im unmittelbaren Sinne gegenwartsmächtig.

III.

Der erste unter denen, die den paradoxen Widerspruch zwischen dem Anspruch der einzelnen aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und der konkreten geschichtlichen Situation der religiösen Auseinandersetzung gesehen haben, ist Sebastian Franck, der in seinen „Paradoxa“ die furchtbarste Kritik an der religiösen Verwirrung seiner Zeit geübt hat [7]).

Den Ausgangspunkt seines theologischen Denkens bildet die Erkenntnis des absoluten Gegensatzes zwischen Gott und der Welt, wie er sich in dem Verhalten und Wirken der beiden gegeneinander vom Anfang bis zum Ende der Weltgeschichte darstellt und wie sie im 15.—17. Paradoxon entwickelt ist.

„Dise wunderred sindt war / in aller natürlichen Menschen hertzen / Da sprechen alle menschenkinder / Es war kain Gott / Da spricht die gantze welt / Christus ist nit Christus / Christen sindt Antichristen / Gottesvolck / nit Gottes volck.

Widerumb / hält Gott das widerspil / das jr Gott / nit Gott / sonder der Teüffel / Jr Christus / Christen / Gotsvolck / etc / nit Christus / Christen / oder Gotsvolck ist / sonder Antichristus / ketzer / vnd abtrünnig Mammalucken. Dargegen was sie Teüffel / Anti-

6) Über Begriff und Methode des „unpartheyischen Christentums“ siehe E. Seeberg a. O. c. 4 § 1 S. 227—233.

7) Die folgenden Zitate entstammen der Ausgabe der Paradoxa von 1534: Paradoxa ducenta octoginta / das ist / CCLXXX. Wunderred vnd gleichsam Ratesschaft / etc. Über Sebastian Franks Kirchenidee siehe E. Seeberg a. O. S. 516—34; vgl. Ztschr. slaw. Phil. S. 278ff.

christum / Ketzer / vnd Teüffelskinder nent / das nent Gott / got / Christentum / Christen /" ...[8]).

„Der lebendig gott aber / der ain gaist ist / vnd diser ding vnd lebens widerspil / kompt seiner art nach / mit ainem sturm / krachen / vnd feurigem gaist wider alles flaisch / schlegt alle vnsere weysshait / flaischlichen willen / frummkait / vnd anschläg zů boden / bricht / koppet / vnd stimlet ab alles / darein das flaisch hofft / badet / vnd jm wol läßt sein ... Item sein Christus / vnd al sein Boten müssen Antichristus / Ketzer / vnd Teüffels Botten sein / die man dann in ainem göttlichen eiffer / wie sie achten / umb gottes Willen / vom Brot richt / Joan. 8." ...[9]).

„Sprich ich / Gott / ist nit gott / oder noch ungereumpter / got ist der Teüffel / Christus Antichristus. Item / Christen sindt nit Christen / auch nie Christen gewesen ... Vnd das / das got ist in der Wahrhait / nemlich gaist / vnd derhalb auß seiner art allem flaisch zů wider / das helt sie für den Teüffel / vnd das / das der teüffel ist vnd haißt / nämlich flaisch / vnnd derhalb auß seiner art / dem gaist zů wider / vnd nur auffs flaischs sichtbar / zeitlich / vnd flaischlich / mit gnad genaigt / das haißt vnd helt sie fur gott. Darumb dann der Teüffel nit onbillich jr gott würt genant / 2. Corin. 4. wie er inn der warhait ist / Joan, 12. 14. ... Also / das die gantze welt / sampt jren Bottenn / jn eert / anbet / alles gůts von jm singt / sagt / jm allain dient / anhangt / vnd in summa / fur jren Gott helt" ...[10]).

Wie also Gott, der Geist ist, der Welt, die Fleisch ist, feind sein muß, so vollzieht sich auch das konkrete Heilswirken Gottes in der Welt im Gegensatz zu dem Wollen der Welt, und umgekehrt. Der Herr der Welt ist es, der ihr fleischliches Sein am reinsten zur Entfaltung bringt und ihr fleischliches Wollen am besten befördert, und ihn hält die Welt für ihren Christus. Umgekehrt ist der Herr des anderen Äons, Christus, der

8) Par. S. 10 b.
9) Par. S. 11 a.
10) Par. S. 11 b.

Feind dieser Welt, der den Herrn dieser Welt stürzen will und dafür von der Welt als Störer ihrer fleischlichen Ordnung, als Antichristus angeschaut wird.

Dieser Gedanke vom Gegensatz zwischen Christus und der Welt findet seine konkrete Beziehung auf die kirchliche Lage darin, daß die Kirchen, Sekten und Konfessionen, die den Namen Christi tragen, ihrerseits vor dem Blick Sebastian Francks als rein weltliche, irdische und fleischliche Mächte und Ordnungen sich erweisen und der Sphäre des Antichrist zugerechnet werden. So ergibt sich durch die Anwendung dieses Gegensatzes auf die Weltkirche eine völlige Umkehrung. Die in dieser Welt als Geistliche bezeichnet werden, die kirchliche Ämter innehaben, die auf den theologischen Lehrstühlen sitzen, die für ihre Tätigkeit bezahlt werden, das sind die eigentlichen Antichristen, die das Geistliche benutzen, um einen fleischlichen Gewinn daraus zu haben, und die das Geistliche in ein fleischliches System einer theologischen, sozialen, rechtlichen, kirchlichen, d. h. weltlichen Ordnung einfangen. Umgekehrt — die von den Geistlichen der Weltkirchen auf Grund ihrer irdischen Macht und Gewalt zu Ketzern erklärt und von ihnen verfolgt, erniedrigt und gehindert werden, das sind die wahren, geistlichen Christen. Damit ist das Urteil über die sichtbaren Kirchen, die Konfessionen, überhaupt gesprochen.

„Also das vor gott / nie gott / Christus / Juden / gotsvolck / Mönich / Pfaffen / gaistlich / oder Christen sind gewesen / das die Welt ihe vnd ihe darfur hat gehalten / anbet / vnd besoldet auff den händen tragen / Widerumb vor der welt nie / got / Christus / Gotts volck / Christen etc. sind gewesen / die vor gott darfur inn der warhait sind / sonder / Antichristen / Teüffel / ketzer / teüffels volck. Also kert es sich mit der verkerten Welt alles umb / vnnd kompt jr alles widersins / das Iuden beschnitten / Mönch / Christ / Gots volck nit sein / so die welt dafur helt / sonder das widerspill / vnd wiederumb was vor der welt gaistlich / hoch / Christen / Christus etc. vor gott nichts weniger ist. Luce 16, 1 Corin. 1, 3, Roma 8 ...[11])."

11) Par. S. 11 a.

„Also sindt die / so die welt Mönch / Pfaffen / oder gaistlich nent / Nicht Mönch / Pfaffen / odder gaistlich / ja auch nie gewesen / sondern weltlich Laien / etc. / Vnd die sie nit also nent / die selbigen sind Mönch / Pfaffen / vnnd gaistlich inn der warhait / ...[12])."

„Also die Pfaffen oder Priester / nit pfaffen oder priester / vnd die nit Mönch oder pfaffen haißen vor der welt / vor got die rechten mönch vnd pfaffen sind / auff das gots volck fur vnd fur bleibe / wie von anfang / das nit gottes volck haißt / vnd das den namen hat / nit gotes volck sei / ... Halt widerpart / so bistu in Gottes art / Dann gott ist der welt widerfüg[13])."

Wenn hier vorwiegend von Pfaffen und Mönchen die Rede ist, so bedeutet das also nicht, daß die Beurteilung der Kirche als Antichrist lediglich auf die katholische Kirche eingeschränkt ist, vielmehr sind Mönch und Pfaff nur Beispiele für die Beamten und nutznießenden Vertreter, Häupter und Herren aller Kirchen und aller Sekten.

„Also würt es fur vnd fur gehen / das biß zum end / wie noch heüt / nit Christen sein / noch immer sein werden / der groß hauff / vnd alle Secten auff ain hauffen / so die gantze welt fur Christen nent / erkennet / vnd rhümet. Dann Christus / wie alweg / also ist vnnd bleibt er ewig der welt Antichrist. Widerumb Antichristus / der welt gott vnnd Christus / wie auch die Antichristen sein botten / kinder / vnd brüder / die rechten Christen vnd kinder gottes sein müssen / wie sie mit der that allweg haben bezeugt...[14])."

Der antichristliche Charakter des Tuns der Kirchen und ihrer Häupter und die Tatsache ihres Erfolgs wird mit einem charakteristischen Argument begründet: der Antichrist verhüllt sich in sein Gegenteil, er tritt auf als Wohltäter der Menschheit, als Erfüller ihrer innerrechtlichen, fleischlichen Wünsche, d. h. er macht es den Menschen leicht, gibt ihnen Brot, hilft

12) Par. S. 13 a.
13) Par. S. 13 b.
14) Par. S. 12 a.

ihren irdischen Leiden und Gebrechen, erfüllt den Wunsch der Menschen nach Ruhe, Glück und Frieden, sorgt dafür, daß sie ein faules, zufriedenes Leben führen können. Der Satan ist es, der das Glück, die Ruhe und die Zufriedenheit der Menschen garantiert und sie in Sicherheit wiegt. Der Teufel ist ein guter Gott, seine Boten sind Boten des behaglichen Friedens, die „Pölsterchen unter alle Ellenbogen machen".

„Weil nu der Satan gar ain gnädiger Gott ist / in disem stück vnd fall / der dem menschen gern nach seinem willen trapt / wilkurt / und zu willen würt / vnd jnnach jres hertzen wunsch / gůt / faul / müßig leben / eer / gůt / herrschafft / Tittel / namen / weib / kinder / reichthumb / vnd was dem flaisch wohlthůt / verschafft / das můß aller menschen / so flaisch sindt / gott sein / Da loben / singen / vnd sagen sie von diesem treuen / frummen / lieben / gůten Gott / der in so gnädiglich diß wesen und flaischlich leben verleucht. Vnd diser Got ist der Teüffel / den die gantze welt vnder dem namen Gottes / eert / dient / anbet / liebet / lobet / etc. / mit der that / ob sie wol sein kain wort wil haben / sich vor dem creutziget / vnd vil von ainem Gott / wie auch das abgöttisch Jsrael alzeit saget. Aber Gott ist allain das wort / der Satan / der hört / port / vnd lieb Gott / sein friedboten / die des flaisch wunden hailen / vnd alle bawfäligen wänd / mit vngeartem mörtel verworffen / die polsterlin vnder alle elen bogen machen / vnd niemandt in seinem bösen handel / gewissen / vnd flaischlichen leben on getrost verzagen lassen / sonder so vil gůts von jrem gnädigen gott sagen / das es nicht darff / dann mitten inn dem argen lebenn / sich alles gůts zů im versehen / damit sie der gotlosen händ stercken / das sich kainer von seiner boßhait bekert[15])."

Damit ist der Grundgedanke der Christusfrömmigkeit des Spiritualismus ausgesprochen: Das Schicksal Christi, wie es in seiner Leidensgeschichte vorgezeichnet ist, ist Urbild des Schick-

15) Par. S. 11 a.

sals, das Christus immer und zu allen Zeiten und bis an das Ende der Welt in der Welt des Antichrist erleidet. Durch die sichtbaren Kirchen selbst und in ihnen wird Christus immer gebunden, geschlagen, gekreuzigt und in seinen Boten und Propheten wiederholt sich nur das Drama, das sich in Jerusalem erstmalig vollzogen hat. So findet in diesem Gedanken der Gegensatz zwischen Gott und Welt eine letzte Bezogenheit auf das Schicksal Christi auf Erden.

„Darumb hat auch Christus / der Welt Antichristus müssen sein / vnd ain ertzketzer / falscher Prophet / verführer / vnnd auffrhürer / das sie mit der that an jm haben erzaigt / vnd an allen seinen Propheten vnd Bottenn haben erwisen / die sie darumb hat abkopfft vnd abgestümmelt / wie das graß / das er vor in Antichristus schiene vnd wäre. Widerumb / die falschen Propheten / Antichristum vnnd sein Apostel / hat sie allweg gesůcht / besoldt / geliebt / auff den händen tragen / vnd fur Christum gehört / vnd seinem wort / als Gotteswort gefolget / wie die Schrifft vilfältig bezeiigt / vom Abel an / biß auff dise stůnd / an allen Propheten / Diener / Botten / vnd knechten Gottes / das sie Christum allweg verfolget hab / an sein Diener handtgelegt / Ja Christum selbst vom prot gericht. Widerumb Antichristum / fur Christum gehalten / wie sich an allen falschen Botten vnd Aposteln / Antichristi eraiget hat / die allweg / ohrn / volck / gunst / vnd gelt von der welt haben gehabt... Ja biß die welt nimmer welt würt sein / das war můß sein / war vor got nicht vnd erlogen / dort war ist... Da ist vnd bleibt auch ewig war / Christen sindt nit Christenn / verstehe vor der welt / sonder Antichristen / wie Christus selbst bezeuget vnd vor sagt / man werde alles args von jnen sagen / das man erdencken mög / vnd sie darumb verfolgen / ia tödten / das sie nit Christen / sonder ketzer vnd Antichristen sindt[16])."

16) Par. S. 12 a.

Die großen Häupter der Kirchen sind also der eigentliche Antichrist, der es nicht dulden kann, daß Christus wiederkommt und sein Wesen aufs neue verwirklicht und die Welt aufs neue umtreibt und sie, die vor der Welt seinen Namen tragen und seine Lehre verkünden, sind es, die ihn zum Ketzer und zum Aufrührer stempeln und das Reich des Antichrist gegen den Einbruch des Reiches Christi verteidigen.

IV.

War Frank zunächst ein Einzelgänger, so ist ihm im Lauf des endenden 16. und des beginnenden 17. Jahrhunderts eine große Schule erwachsen.

Der Mann, in dessen Prophezeiungen und Bußpredigten die schärfsten Anklagen gegen die in den Religionskriegen sich zerfleischenden „Parteyen" ausgesprochen sind, ist ein fanatischer Schwabe, der durch seine Gerichtspredigt alle Großen Europas aufgerufen und zum Frieden gemahnt hat und vor allem in die Erschütterungen der englischen Revolution eingegriffen hat — Ludwig Giftheil[17]). In seiner Verkündigung treten die Hauptmotive des spiritualistischen Kirchengedankens hervor.

17) Eine Monographie dieses originellen Schwärmers wäre dringend erforderlich. Das Beste über ihn steht bei Gottfried Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie, Frankfurt 1715, Bd. II, S. 1032, wo er unter den „Zeugen der Wahrheit" also aufgeführt wird:

Ludwig Fridrich Giftheil eines Abts sohn aus dem Württemberger Lande gebürtig / und von GOtt mit dem Cometen anno 1618 auffgewecket / und in gantz Europa die zeit und ankunfft der gerichte Gottes samt dem einigen Evangelio zur erlösung Zions und aller rechtglaubigen kämpffer erhöhung mit Christo in seiner ruhe und triumph reich aller welt anzukündigen / welche gerichte bißhero fortgangen und nun zum ende und außgang eilen mit dem ankommenden 1700 und folgenden Jahre / wie alle Copien seiner vielfältigen zeugnissen an alle Könige und Potentaten / Länder und städte von Anno 1618 biß Anno 1661 davon ihnen zum zeugniß auffgehaben sind / daß wenn solche erfüllet werden / sie erkennen müssen / daß Gott si frühe gewarnet / und solchen botten seines Gerichts und grimmigen zorns Gottes nicht umsonst / vorab in ihren kirchen-himmel / länder und städte gesandt und herdurch fliehen lassen / biß er Anno 1661 zu Amsterdam gestorben / und von vielen rechtschaffenen und frommen leuten zu seiner ruhestäte begleitet / die alle einen Göttlichen ernst / eyffer und beständigkeit / biß ans ende in ihm bemercket / und daher geliebet und begabet.

Ausführlicher unter Angabe seiner Hauptschriften schreibt Gottfried Arnold ib. I. II. S. 97—101. Ein großer Teil seiner Manuskripte sowie ein großer Teil seiner Schriften und Flugblätter befindet sich in je

Ein evangelischer Grundgedanke ist es vor allem, der bei Giftheil die Anschauung vom Wesen der Geschichte der Kirche bestimmt und in dem Sebastian Franks Theologie neu erwacht: In der Geschichte Christi verlängert und vollendet sich das Leiden Christi. Dieser Gedanke ist ja nicht neu, aber er schließt eine wirkliche neue Geschichtserfahrung in sich und stellt die Erkenntnis einer Epoche dar, die selbst Verfolgungen und Martyrien erfahren hat. Er ist bei Luther noch auf die junge Kirche der Reformation bezogen und gegenüber der römischen Papstkirche dahin abgegrenzt: die wahre evangelische Kirche ist die arme, demütige, leidende Kirche, die Kirche der Minorität, die Kirche der Armen am Geist, die Kirche, welche von der großen, mächtigen, herrlichen, prächtigen Kirche verfolgt wird. Bei den Spiritualen des 17. Jahrhunderts, die auf den Zusammenbruch der allgemeinen Reformation der Kirche zurückblicken, ist aber die Verfallsidee bereits auf die neu gebildeten Konfessionen ausgedehnt: nicht die römische Kirche allein, sondern alle Konfessionen, alle Amts- und Staatskirchen, das ganze „dreiköpfige Ungeheuer" ist die Kirche der falschen Christen. In den Verfolgungen, die den Armen, Erniedrigten und Beleidigten von seiten der Weltkirche erwachsen, indem sie ihren einfachen Glauben nicht den rechthaberischen kirchlichen Dogmen und den polizeilichen Anordnungen der öffentlichen Kirche fügen wollen und sich dem territorialistischen Prinzip: cuius regio, eius religio widersetzen, vollzieht sich die neue Verfolgung Christi, der in seinen wahren Gläubigen und Gliedern selbst verfolgt, bespieen und gekreuzigt wird[18]).

einem Sammelband in der Bibliothek der Franckeschen Stiftungen in Halle (Saale). Über diese Bände hat Eylenstein in der Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. XLI S. 1—62 geschrieben „Zum mystischen Separatismus des 17. Jahrhunderts in Deutschland". Die Untersuchung ist aber nur als Vorarbeit anzusehen. Über die Handschriften in Halle berichtete schon K. Weiske: Mitt. ü. d. Handschrift.-Sammlg. der Franckeschen Stiftungen Halle 1903 S. 18. Über Giftheil s. noch Kolb, Bibl. f. Württ. K.-G., N.F. 4 S. 75 ff., und C. B. Hylkema, Reformateurs, Haarlem 1902 Bd. II S. 415 ff.

18) Die allgemeine Verbreitung dieser Ideen siehe E. Seeberg a. O. S. 406 ff. vor allem bei Paracelsus, Weigel, Bourignon, den Böhmeschülern Gichtel, auch Breckling und Hoburg.

Dies ist das Grundmotiv, das in den meisten Schriften Giftheils, in denen er die Fürsten seiner Zeit zur Beilegung des Religionskriegs auffordert, immer wieder durchdringt und wohl am deutlichsten in seiner Schrift ausgesprochen ist, die den Titel trägt: „Eine starcke Posaune Matth. 24 / welche den Heyden das Gericht verkündigt / so da toben und die Erde zu verderben / zornig werden. Insonderheit und zuvorderst aber diejenigen betreffend / so unter dem Schein / wegen erhaltung des Worts Gottes / krieg und empörungen erreget / Marc. 13. Durch welche sie ihre Mitglieder oder Glaubensgenossen / erstlich selbst in das Verderben zu bringen / ihren Feinden erst noch ursach geben durch ihr toben oder wüten / als damit Gott in sein Gericht gegriffen ist / 1. Cor. 4. Die Helden und Tyrannen dieser jetzigen (und letzten) Welt / nemblich die Könige der Erden / Oberste / Reiche / Hauptleute / und die Gewaltige betreffende / Apoc. 6. Gedruckt im Jahr 1658[19])."

Dort heißt es S. 7: „Gleich wie die Kriegsleute vor zeiten die Kleider Christi unter sich getheilet / und umb den Rock das Loß geworffen / da Christus hinweg / und an das Creutz geschlagen / Eben also gehets nun unter den Heiden / oder falschen Christen zu / welche die Länder oder Herrschaften auch gleicher gestalt besitzen / einnehmen oder innehaben wollen / nachdem sie Christum an den Armen und Elenden / erstlich aus den selben vertilget / und hinweggeraffet / aber die Helle wird hier gegen der Gottlosen lohn / und ihr Reich Gottes seyn / Apoc. 6, 20."

Aus diesen Worten spricht nicht nur die Grunderkenntnis, daß in der leidenden Kirche Christi Christus selbst verfolgt wird, sondern die ganze Geschichte der Verfolgung wird bereits von ihrer endzeitlichen Umkehrung aus betrachtet: das Gericht über diese wider Christus sich kehrende „christliche" Kirche ist nahe und wird alle weltliche Ordnung umkehren: über das antichristliche Geschehen der Gegenwart ist bereits das Urteil

19) Bei Gottfried Arnold Nr. 10 des Katalogs seiner deutschen Schriften S. 100.

durch Christus gefällt und wird als endzeitliches Gericht offenbar werden, in dem die falschen Christen dem Reich Satans, die verfolgten, wahren Christen dem Reiche Gottes zugeführt werden. So bildet den fast regelmäßigen Abschluß aller Aussagen über die Leiden der Kirche Christi die Gerichtsankündigung. Hier wird der ursprüngliche Sinn des Gedankens: „Wenn Christus wiederkäme..." noch unmittelbar anschaulich: er ist konkret endzeitlich gedacht, als Kritik der eigenen Zeit an der Endzeitverheißung der christlichen Offenbarung vom Reiche Gottes, und als Bedrohung der eigenen Zeit durch Aufdeckung ihres Abfalls von dem Ziel, das ihr durch die Endzeitverheißung der christlichen Offenbarung gesteckt ist, und als Kritik aller Konfessionen.

Von dieser Grundhaltung aus findet der Gedanke: „Wenn Christus heute wiederkäme..." die verschiedensten Abwandlungen, je nach der geschichtlichen Situation und nach der Affekthaltung des Bußpredigers, aus der heraus er gesprochen ist.

So spricht Giftheil von der Zerrüttung seiner Zeit durch die Religionskriege in seiner kurzen Flugschrift aus dem Jahr 1652 mit dem Titel: „Mein Heylzeuchtauß / spricht Gott der Herr Zebaoth / von ihme selbst / vnd von Jesu Christo / welcher einmahl mit Grimm und zorn Rach üben / seine Feinde zu dem Schemel seiner Füße legen / die Wercke des Teuffels / seinem Saamen nach zerstören / und keinem verwegenen übelthäter oder Gottlosen eynige Genade erzeigen wird. Psalm 59, 69, 109. So des Gerechten niemahlen zu verschonen begehret Jac. 5" [20]), auf der vierten Seite:

„Wann Christus solches / dem Eyffer Gottes nach / zu richten und straffen / selbst in der Welt oder allhie auff Erden wehre / und grieffe den Baal / oder den Wölffe und Miedlinge / am vordersten an / Actorum 20. Matth. 7 / durch welche der Teuffel alle unerkannte / und unberewete Sünden / Ezechiel 13 / Greuel oder Blutschulden / Hosea 4, 6 / umbs Lohns oder Bauchs willen absolviret / und vergeben / Epist. Juda / mit dornen würden ihn des Teuffels

20) Bei Gottfried Arnold nicht aufgezählt.

Christen krönen / und es nach Arth jhres Vatters / des hellischen Beelzebubs / eben also / ja noch viel erger mit Jhme machen wollen / als vor zeiten unter den Juden geschehen / Lucae 6, 9, 11, 19, 20. Da er jhnen das Wort Gottes / seinem Geist und Krafft nach / außgeleget / Jesaia 61 / Dasselbige viel anders / gewaltig und nicht nur wie die Schriftgelehrte gelehret / Lucae 4 / sich vor jhren König / ja für den Sohn Gottes unter jhnen außgegeben / jhnen von der jnnerlichen Freyheit / in Gewissen / von Sünden frey / oder ledig zu werden geprediget / und deroselben nach in dem Liecht zu wandeln gezeuget. Joh. 1, 5, 7, 8, 10, 12."

Ein doppeltes Motiv klingt hier an, das bei Gifftheil häufig wiederkehrt: einmal: die Weltchristen sind nicht Söhne Christi, sondern Söhne des Teufels, oder, wie es Gifftheil noch paradoxer ausdrückt: Teuffels-Christen. Sie gehören zum Heer Satans und vollbringen sein Werk der Zerstörung des Reiches Gottes. Es ist die alte donatistisch-augustinische Idee von dem Gegensatz der civitas dei und der civitas diaboli in der Geschichte: auch der Satan hat sein Heer, mit dem er um die Aufrichtung seiner Herrschaft in der Geschichte kämpft, und in jeder Zeit hat er eine neue geschichtliche Form seiner Verwirklichung und Verhüllung.

Das zweite ist die Beziehung der gegenwärtigen Verfolger Christi zu den geschichtlich ersten Verfolgern: den Juden. Der Gedanke, daß die heutigen Christen nichts anders tun, als die Fortsetzung des Werkes der Juden — die Verfolgung und Kreuzigung Christi — ist in den verschiedensten Abwandlungen und in ausführlichen Beziehungen auf die historischen Einzelheiten der Verfolgung Christi durch die Juden durchgeführt. Gerade bei diesem Punkt setzt immer wieder der Gerichtsgedanke ein: die falschen Christen der Gegenwart erneuern die alten Sünden der Juden, darum wird über sie bald dasselbe Gericht hereinbrechen, das ihnen in der jüdischen Geschichte als heilsgeschichtliches Urteil Gottes bereits vorliegt.

Dies wird besonders deutlich in der Schrift Gifftheils: „Gottes Stimme / als durch welche der Herr Zebaoth das Teutsch-

landt / dieses obschwebenden zeitlichen und ewigen Verderbens halb / nach der Krafft und warheit seines alten Worts / also anbrüllen lässet. Wider die Kinder deß Teuffels: deß Todts / der Hellen und ewigen Verdammnüs. Als in welchen der Sathan der Fürst dieser Welt / nemblich der Geist der ewigen Finsternüs wohnet / und dieselbe nach der Kraft seines Reich gefangen helt / durch den Betrug seiner wunderlichen Verführung. Gedrukkt zu Amsterdam / Bey Nicolao von Ravenstein im Jahr 1652 [21])."

Dort heißt es S. 5: „Gleich wie Gott / also sind auch seine Gericht wahrhafftig und gerecht / über dem Grewel / oder wider die Zäuberey dess falschen Heiligthumbs, so da stehet an der heiligen stätte.

Dann wann Christus mit seinen Jüngern und Aposteln / zur Zeit dess Friedens / und da es noch wol stund / selbst in dieselbe ohrt und Länder kommen were / welche jetzund unter dem Joch der Bäpstischen seyn / sie hetten ihn und die seinigen mit koth und steinen hinaus geworffen / ja so gut wer es ihnen nicht worden / sondern wann sie mit ihrer Lehr / den Grewel / oder die Abgötterey / der falschen Apostel und Propheten / nach der Krafft und warheit deß Wort Gottes / also angegriffen hetten / wie sie dann zu ihrer Zeit gethan / würden sie es mit ihnen anders nicht gemacht haben als zuvor bey dem jüdischen Volck geschehen.

Darumb dann Gott den Frevel solches Vbermuths zu stürtzen / und dieselbige Bosheit zu begweltigen / gleich wie vor zeiten / denselben mit seinen Feinden mächtig gnug worden."

Die genannte Analogie zwischen dem widerchristlichen Volk des Neuen Testamentes und dem widerchristlichen Volk seiner eigenen Gegenwart ist in zweifacher Hinsicht besonders unterstrichen. Einmal: die widerchristlichen Theologen seiner Zeit sind die neuen Pharisäer und Schriftgelehrten und vollziehen geschichtstypologisch deren Amt der Bekämpfung und Vernichtung Christi in der Gegenwart. Zweitens aber — und diese Analogie ist für die ganze Auffassung vom Wesen der Kirche noch

21) Titel unvollständig bei Gottfried Arnold Nr. 6 S. 100.

entscheidender — das dogmatisch erstarrte, auf Lehrmeinungen festgefahrene konfessionelle Christentum ist ein Abbild der in ihrer Gesetzlichkeit erstarrten Synagoge. So tritt die spiritualistische Frömmigkeit dem kirchlichen Christentum entgegen mit dem Anspruch, die Erneuerung des Evangeliums und die Überwindung der gesetzlichen und doktrinären Form der christlichen Frömmigkeit, d. h. die wahre Kirche der wahren christlichen Frömmigkeit und Lebenshaltung und des wahren Evangeliums zu sein.

Von hier aus erscheint das Bild der wahren Kirche in der Gegenwart unter einem neuen Gesichtspunkt: Christus reinigt den Tempel, der zur Räuberhöhle geworden ist, und erleidet dafür die Verfolgung durch die Träger der Hierarchie.

Dies ist in der Flugschrift ausgesprochen, die den Titel trägt: „Gottes Wort / wie es dieses obschwebenden Unwesens halb / in dem Römischen Reich an die Heyden gelangt / nemblich an die Völcker deß andern oder newen Testaments ... etc. Daß Gott durchs Fewer richten die vier Element / nemblich den Himmel und die Erde / der kleinen Welt zerschmeltzen / und die Wercke darinnen verbrennen werde etc. Gedruckt im Jahr 1641 [22])." Dort heißt es:

„Und wann Jesus Christus / wahr Gottes und Maria Sohn aus dem Samen Davids / noch jetzund selbst in der Welt oder allhie auff Erden wehre / und sehe die große Noth und Trübsal des menschlichen Geschlechts / den Untergang der Armen / mit den innerlichen Augen des Geistes oder Glaubens an / und fienge das falsche und vngerechte Wesen / daran Gott ein Grewel unnd Mißfallen hat / die außwendige Mörderey / Rauberey und Dieberey / zuvorderst an den Schrifftgelehrten der Welt an zu straffen / vnd stieße das Wecksell oder Ablaßwesen vmb / gleich wie er vor zeiten in dem Tempel zu Jerusalem gethan / viel ärger würde es demselben nun vnter den Heyden oder falschen Christen / Ja vnter des Teuffels Christen ergehen / deßhalben dann das Gericht vor der Thür / wegen des

22) Bei Gottfried Arnold nicht aufgezählt.

selbigen Verderbens / welches einzeit hero in der mordgruben dieser falschen Christenheit angerichtet oder eingeführt worden."

Ähnlich heißt es in der Flugschrift „van weghen het toovenaersche Reformeerwesen, bysonder van wegen de spaenische Inquisitie aend den selben Ambassadeur overgesonden. Voorts alle andere Babiloniers mede aengaende Apocal. 16. 17. 18. 19" [23]:

„Gelijck als dieshalven nu door de Sweden en die van Denemarcken geschiet is, die van een Religie ofte geloofs-bekenntenis zijn Tit. 1 en willen daer toe gelijck als in voortijden de Joden, voor alle andere het rechte volck ende de rechte Christenen wesen Matth. 24. Marc. 13. Luc. 21, wanne er Christus selve onder hen was, om haer uytwendigh Tempelwesen ofte valsche Godsdienst na den yver des Heeren om te stooten, by den welchen sy tot openbare roovers, dieven ende moordenaers zijn geworden Nahum 2. 3. Jerem. 7. Luc. 19 leer qualijck souden sy hem onthalen ende souden't me hem noch wel erger maken, als in voortijden onder de Joden dem valschen zaets der Echtbrekerse ende Hoere geschiet is. Matth. 21. 23. II. Timot. 4."

Eine dritte Grunderkenntnis für die Situation der Kirche Christi in seiner Zeit geht dem Fanaticus Gifftheil aus der geschichtstypologischen Betrachtung der Leidensgeschichte Christi auf: zur Zeit Christi war auch Judaea in viele Parteien gespalten, die sich gegenseitig aufs heftigste bekämpften: Juden und Römer, Schriftgelehrte und Pharisäer. Sie haßten sich untereinander, aber sie einigten sich in der Verfolgung Christi und im Kampf gegen Gott. So herrscht auch unter den Konfessionen seiner eigenen Zeit wilder Streit — aber ein Band eint sie: der Kampf gegen Christus, und es ist eine Urtatsache in der geschichtlichen Verwirklichung der Kirche Christi, daß sie die Bösen gegen sich selbst ins Feld ruft und in der Bekämpfung ihrer selbst einigt.

So heißt es in der Schrift „vom Tag der Rache Gottes, desselben Urtheil und Gericht betreffende / so uber den zuvor

23) Bei Gottfried Arnold Nr. 10 seiner holländ. Schriften S. 100.

verdampten Stuel des Thiers und falschen Propheten ergehen sol / etc."[24]) folgendermaßen:

„Gleich aber / wie vorzeiten die Geburt Christi des Heylandes oder Erlösers der Welt / welcher den Weisen aus Morgenland durch einen Stern bedeutet / unter denen zu Jerusalem / zuforderst aber von den Phariseern und Schriftgelehrten erkandt worden / eben also gehet es nun / wegen gründlicher Errettung der Auserwehlten / mit dem Reich und Gericht Gottes unter den Heiden oder falschen Christen zu / welche dem Glauben und der Gerechtigkeit nach / deßhalben von Gott nichts wissen wollen. Wann aber Christus an Alter / Weißheit und Verstand zugenommen / des Heuchel- und Lügenwerk / oder das Abgöttische Zauber-wesen der falschen Propheten / so nur der Welt und jhrem Bauch dienen / dem Eifer Gott es nach anzugreifen oder umbzustoßen / in der Welt were / so würde sich Hannas / Caiphas / Herodes und Pilatus / so nur jrrdisch gesinnet / gar bald finden / demselben / der Gnad und Warheit nach / auff ein newes nach dem Leben zu stehen / und sich nach der Würkung des Satans wider Gott zu vereinigen / welcher deßhalben biß dahero loß seyn müssen."

So ergibt sich ein fest umreißbares endzeitliches Geschichtsbild, das die ganze Weltgeschichte als Heilsgeschichte sich vollziehen sieht, deren Kern der Kampf zwischen Gott und Satan um die Aufrichtung ihres Reiches ist. Die entscheidende Erkenntnis für die Deutung der eigenen Zeit und der eigenen Lage ist, daß in der Geschichte das Werk Gottes und die Schar Christi von Anfang der Welt an in der Minorität und im Unterliegen sich befindet, bis das Gericht die große Umkehr aller Ordnungen bringt. Von Anfang der Welt an werden die Boten und Propheten Gottes verfolgt: in Christus vollzieht sich die Paradoxie der Verwirklichung Gottes im Gegensatz in der geschichtlichen Urform, die den Schlüssel zum Sinn alles heilsgeschichtlichen Geschehens bringt und sowohl den Sinn der bereits

24) Bei Gottfr. Arnold nicht aufgezählt.

vollzogenen Heilsgeschichte als auch die Linie der zukünftigen Verwirklichung des Gottesreiches bis zu ihrem Ende aufzeigt.

In der „Copye eens Schrijvens, 't Geen, weegens d'Oordeelen en Gerichten Gods, aen den Koning in Hispanjen, aen den Koning in Vranckrijk, en aen alle Italiaensche Vorsten, is afgevaerdigt naerdien zy, buiten Christo het licht des Geloofs, in der Babilonische grouwelen hoereren, en derhalven Gestelik droncken zijn geworden Apocal. 17. 18. In 't Jaer ons Heeren Anno 1646" [25]) ist dies in folgender Form ausgesprochen:

„Wanneer, in dezen tijd, Christus, Moyses en Elias zelfs in deze landen waren, om d'ondeugden en boosheeden, die aldaer gepleegt worden, te bestraffen, en om uwe valsche Godt-diensten, daer onder alle gruwelen zijn verborgen, ja verschoond, vrij gesprooken en bescharmd worden, naer Gods yver alzo te rechtvaerdigen ofte om te stoten, gelijk Christus, voornamelik in den Tempel tot Jeruzalem heeft gedaen, men zoud het veel arger (by zonder in Spanjen, Romen en der zelver landen, die den Apostel Paulus heeft doorwandeld, en daer in hy geleerd en gepredikt heeft) maken dan de Joden in voorleden tijden heben gedaen. Matt. 21.

Derhalben dan het bloed aller rechtvaerdigen, der H. Martelaren, Apostelen en Propheten, 't geen van des werelts begin, om de kennisse en belijdenisse des Woordts Godts, is vergoten, en't moorden, wurgen en branden, 't geen aen de Getuygen Christi is geschied, zal aen de Tovenaren ofte de valsche Propheten van dit teegenwoordig en leste Babel gewis geeyscht en vergolden worden.

De knechten des Paus, of de dienaren van't grote Babel, als Monniken, Papen, en voornamelik die koolsarte Jesuiten, ja het geheele Heyr des duivels, als Rotten en leugengeesten, hebben nu een geruymen tijd veel meoytens en arbeidts gedaen, en alle vlijt aengewend, om

25) Bei Gottfr. Arnold Nr. 1 seiner holländ. Schriften S. 99.

hunne geweldigen, doch voornamelik, den Kaiser tot geweld van hunnen diuvelschen Ban te bewegen en door dien middel het daer toe te brengen, dat d'Evangelische overal geheel verdelgt en uitgeroeit, of ten minsten onder hen jok en gruwelen houden gebrocht worden, 't geen hen doch nergens anders it toe gelukt dan om hun eygen landen en onderdanen, hier over tot een volck, aen alle wilde Dieren, oft onbesworen lieden, die hen zonder enige erbarmingen handelen, branden en verderven, tot een roof en plundering te maken."

Der Gedanke vom wiederkehrenden Christus ist hier nicht wie gewöhnlich allgemein als Kritik der Konfessionen überhaupt, sondern im besonderen als Kritik des widerchristlichen Treibens der spanischen Inquisition gewendet, deren Taten Giffthein in Holland aus persönlicher Anschauung kannte und deren Gewalt auch für ihn selbst eine ständige Bedrohung seines Lebens darstellte. Das Teufelsheer, die civitas diaboli, die geschichtliche Verhüllung, in welcher der Satan in der Gegenwart wirkt und das Instrument, durch welches er jetzt seine Uraufgabe, die Vernichtung des Reiches Gottes betreibt, sind hier die Inquisition und ihre Träger, die Jesuiten.

Was sich darüber hinaus bei Giffthein noch findet, ist im Grund nur eine Übersteigerung dieser Idee, freilich eine Übersteigerung, die das schärfste an Kritik der zeitgenössischen Theologie enthält, soweit diese noch literarisch erfaßbar ist, eine Kritik, der auch Gottfried Arnold in seiner Kirchen- und Ketzer-Historie, für die er doch gerade solche kritische Stimmen gegenüber den Zuständen der Kirche und der Theologie seiner Zeit gesammelt hat, nichts Stärkeres an die Seite zu stellen hat[26]). Es sind Übersteigerungen, wie sie nur im Munde von Bußpredigern einer wilden, chaotischen, in endlose Kämpfe verbissenen und zerrütteten Zeit möglich sind. In ihnen richtet sich die Bitterkeit einer unendlichen Leidenserfahrung, die noch vertieft wird durch die Erkenntnis, daß all das Geschehene eigene Schuld ist, gegen die eigentlichen Urheber des Kampfes und der inne-

26) Gottfried Arnold hat gerade für solche Gedanken großes Verständnis gehabt und sie, wie im Fall Breckling, auch ausführlich und wörtlich zitiert s. Anm. 30 u. 31.

ren Zerrüttung, die fanatischen Häupter der theologischen Parteien und ihre politischen, diplomatischen und militärischen Werkzeuge. So heißt es in dem Flugblatt: „Nachdem Adam und Eva den Bund übertreten — darinnen der Gerechte kaum erhalten wird“ [27]), folgendermaßen:

„Das kommet von den Tollen / unsinnigen Leuten her / welche der Teuffel so weit besitzet und eingenommen hat / daß Christus selbst keinen raum unter ihnen haben würde / vielweniger als vor Zeiten unter den Gergesenern / welche auff ihn fallen würden / ihn gleich den wilden Thieren auff stücke zureißen / wan Er ihnen ihr Cainisches / Giftiges / Neidiges / Räuberisches / Diebisches und Mörderisches Wesen für augen stellen / und sie mit ihren falschen Propheten der Verdamnus überzeugen würde.

Mit Ewiger Fewers Pein wird Gott solche Spotter in der Hoellen belohnen / welche gar niemaln von dem Menschen / der auch Odem in der Nasen hat / abzulasen / noch von den Strikken des Teuffels ledig oder nüchtern zu werden begehret hätten.“

Mit der Erkenntnis der Schuld wächst hier auch die Erkenntnis der Wucht der kommenden Strafe, und von dem Bewußtsein des nahen Endes her, das die Sühne bringen wird, steigert sich auch die Heftigkeit des Bußrufs.

Die letzte Steigerung bringt ein Schreiben, das unmittelbar aus der Erfahrung der Greuel der blutigsten Epoche des dreißigjährigen Krieges heraus an den dänischen und schwedischen König gerichtet ist und in dem der Gedanke: Wenn Christus heute wiederkäme ... zur letzten Paradoxie zugespitzt ist: Wenn ihn die Theologen heute vom Himmel herunterholen könnten, um ihn weiter zu quälen, sie würden es tun:

„Copia eines Schreibens, so dieser obschwebenden Noth und Kriegs-Empörungen halb / Apocal. 16 / Nach Gottes Recht / Jerem. 5. 8. Urtheil unnd Gericht / Psalm 76. 97. beydes

27) Bei Gottfr. Arnold Nr. 6 der deutschen Schriften S. 100.

an den König in Dennemarck / und der Kron Schweden Regenten oder Amptleute gelanget / Hes. 22" (1659?)[28]).

„Wann solche eigen Rachsinnige Caynische / 1. Johan. 3. / grimmige und verbitterte Diebe und Mörder / Jerem. 7. / Christum nur auß dem Himmel herauß holen / oder langen könnten / denselben umb ihrer falschen Propheten willen / welche durch jhre Zauberey oder falschen Gottesdienst alle greuelhafftige Mord / Blut und Todtsünden absolviren oder vergeben / nur genungsam jn plagen / so würden sie nicht unterlassen / allerley bößheyt und schalckheit an jhme zu beweisen / gleich wie vorzeiten unter den Kriegsleuten und von dem Jüdischen Volcke geschehen / Matth. 26. Marc. 14. 15. Luc. 22. 23. Joh. 18. 19. Jesaia 53. Epist. Jud.

Deshalben dann die Bande deß Gerichts / zur ewigen hellischen Verdamnüss / uber solche Gottlose Leute hart und schwer sein werden / welche alle vermahnungen und drewungen Gottes verachtet / und nur jederzeit in ihrem gewissenlosen Wesen / verharret und fortgefahren / dann auch die Steine in der Mauren werden schreyen / und die Balcken an dem Gesperr werden antworten / wegen deß vielen unschüldigen Blutes der erschlagenen armen unschüldigen Seelen. Jerem. 2."

V.

Damit ist ein Kreis von Motiven abgesteckt, welche auch in der Theologie und in der Verkündigung der Böhmeschüler[29]) immer wieder durchdringen, und zwar in Abwandlungen,

28) Nicht bei Gottfr. Arnold.

29) Böhme selbst war nach dem ersten groben Zusammenstoß mit der protestantischen Orthodoxie am Anfang seiner schriftstellerischen Tätigkeit mit Äußerungen einer radikalen Kritik der Kirche seiner Zeit etwas zurückhaltend geworden. Den Gedanken, daß die Kirche seiner Zeit Christus aufs neue tötet, hat er nie ausgesprochen. Nur in der Schrift, an der sich die schärfste bei Böhme vorkommende Kritik der Konfessionen und der Fehlentwicklung der Reformation hervorwagt, findet sich ein Gedanke niedergeschrieben, der in diese Richtung drängt, nämlich in der Schrift vom dreyfachen Leben des Menschen, c. 13 § 4,

die zeigen, daß es sich dabei nicht um feststehende Wendungen der Bußpredigt, sondern um die Motive der Grunderkenntnis der eigenen heilsgeschichtlichen Situation handelt, die in den tiefer denkenden religiösen Köpfen dieser Zeit mit einer inneren Logik spontan erwacht.

Vor allem ist hier Breckling[30]) zu nennen, der, ein fanatischer Bußprediger wie Gifftheil, der erste Theologe dieses Spiritualenkreises der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ist,

S. 1044, in der Gesamtausgabe von 1715. Doch wird zunächst über den Verfall der Kirche gesprochen (§ 13, S. 1043):

Die Testamente Christi sind „das Kleinod / der edle Stein / da die Kirche zu Babel um tanzet / darum sie Krieg und Verfolgung anrichtet: wie gar viel Schmäh- und Schand-Bücher sind darum geschrieben worden! Das ist der rechten Christlichen Gemeinde Kleinod. Als dieses die Römische Kirche verlohr / so ward eine Babel aus ihr / und wich der Geist Gottes von ihr / und wandten sich die mächtigsten Länder gegen Morgen / Mittag und Abend von ihr / denn die Offenbarung sagte ihnen das: Wirstu nicht in meiner Libe bleiben / so ‚werde Ich dir kommen / und deinen Leuchter wegstossen' / das geschah also". Dann heißt es (§ 14): „Europa behielt den Namen vom Kleinod, und Asia die Farbe, die Tugend aber blieb beiden versigelt / denn sie waren beide davon ausgegangen / si gingen nur im Finstern tappen: Sie wurden fet / stolz und prächtig und wolten des Kleinods Herrn seyn; sie suchten damit Menschen-Tage / grosse Ehre und Herrlichkeit. Sie baueten ihnen ein glänzend und irdisch Reich darauf / wie das an der Römischen Babel zu sehen ist / das tahten sie als Gleisner / das sie von der Gemeine wolten geehret und in grossen Würden seyn: was ihnen Paulus und die Apostel hinterließen / daß die Gemeine solte in Andacht und in der Lieb bleiben / und die Aeltesten / welche wol vorstehen / zweyfacher Ehren wert halten . . . / das nahmen sie für sich selber in eigene Macht in Zwang / man muste es ihnen tuhn / und ob sie das gleich nicht wert waren. Und ob sie kein ander Schwert füglich brauchen durften / so macheten sie ihnen doch ein falsch Schwert / als den Bann / das solte ihrer Heiligkeit Andacht seyn / daß sie ja nicht Blutrichter wären / wie die Pharisäer auch / welche Christum Pilato überantworteten / also tuhn sie auch: Sie sind zu andächtig im Schein / aber ihr Herz ist ein Teufel; sie hetzen die Obrigkeit über ihren Teufels-Bann / die müssen ihre Nachrichter seyn / und das exequiren / was ihr Teufels-Herze beschlossen hat." Das Antichristliche der Kirche besteht also darin, daß sie, wie die Pharisäer die Amtsgewalt des Pilatus, die Amtsgewalt des Staates dazu mißbraucht, ihr die Exekutive in der Verfolgung der wahren Kirche Christi abzunehmen und damit Christus aufs neue ans Kreuz zu bringen.

30) Auch über Breckling gibt es leider noch keine Monographie. Über ihn Gottfried Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie, Bd. II, S. 143: sein Lebenslauf und ein Katalog von 44 seiner wichtigsten Schriften, die mir größtenteils in den seltenen Drucken der Bibliothek der Fran-

welcher eine zusammenhängende spiritualistische Geschichtsanschauung zu entwerfen versucht, und welcher der wichtigste Anreger für die wissenschaftliche Arbeit Gottfried Arnolds geworden ist, wie dieser selber bezeugt [31]). Breckling hat in seiner „Abominatio desolationis in loco sancto" die ganze Geschichte der christlichen Kirche unter dem Gesichtspunkt des Abfalls betrachtet. Er beschreibt zunächst ähnlich wie Böhme in der Einleitung der Aurora den Abfall der römischen Papstkirche von der Kirche der Urzeit [32]), der normativen reinen Urform der christlichen Gemeinschaft der ersten Jahrhunderte, zeichnet dann das Werk Luthers als das Werk der Erneuerung des alten apostolischen evangelischen Christentums und stellt sich damit bewußt in den theologischen Geschichtsanspruch der Reformation hinein.

Dann aber erfolgt die entscheidende Wendung, die ihn zum Kritiker seiner Zeit und zum Vollender des eigentlichen Sektenspiritualismus macht: auch die Reformation ist abgefallen, das Werk der Erneuerung ist mißglückt. So heißt es von der Reformation und ihrem Kampf gegen das Papsttum (die Ausgabe von 1682 ist ohne Seitenzahlen):

„Und obgleich Gott durch seinen Knecht Lutherum solches Sodom, Egypten und Babel mit allen ihren Menschen-Nahmen / Traditionen / Antichristenthum und allen eigenen erwählten und eingeführtem Babelkram, was die falsche Geistlichen aus eigenen Willen / Krafft und Vermögen in der Welt zu

ckeschen Stiftungen vorlagen. Weiter bringt Gottfried Arnold Bd. II, S. 1044 ff. in der Liste der „Zeugen der Wahrheit" eine kurze Biographie und eine neue Liste seiner Schriften. Über ihn auch E. Seeberg im 4. Teil des „Gottfr. Arnold" S. 354: (Jakob Böhme und seine Schüler), — besonders über seine Anschauung von der Kirche und Kirchengeschichte —. Vgl. auch Th. Wotschke: Der märkische Freundeskreis Brecklings 1929. Über den niederländischen Böhmekreis s. Christian Sepp: Jacob Boehmes oudste vrienden in Nederland. Geschichtskundige Nasporingen. 2 Bde. Leiden 1872.

31) Entscheidend ist hier die Schrift Brecklings „Vom Zustand und Beschreibung der Kirchen", in der er seine Ideen von der Notwendigkeit einer christlichen Kirchengeschichtsschreibung ganz in der Linie entwickelt, die G. Arnold nachher einschlägt. G. Arnold hat diese Schrift im Teil IV, Sect. III Nr. XX S. 1030 ff. seiner K.- u. K.-H. ganz abgedruckt.

32) Vgl. E. Seeberg, Gottfried Arnold S. 354 ff.

Höhen und Götzen-Bilder auffgerichtet / durch den Geist und Wort des Mundes Christi herunter gerissen / und Christi Wort / Nahmen / Bilde / creutz-zeichen / Geist / glauben / licht und Gnade dafür allein anzubehten und recht zu gebrauchen erhöhet hat — so sind doch die Lutheraner und Evangelischen nach Lutheri Todt / wie viel subtiler / so viel ärger und gefährlicher von Gott auff sich selbst / die Welt und allerley Sündengreuel abgefallen / gleich wie die Juden nach der Richter / Hiskias / Josias / Esrae und Christi Reformation. Haben den Nahmen / Creutz-Wort / Ampt / Geist / Leben / Weg und Nachfolge Christi fahren lassen / und ihr eigen Nahmen / Predigt / Confession / Formulieren / Schrifften / Bauchdienst / Herrschafft / Hoheit / und thierisch Bilde dafür auffgerichtet / und alle ihre Dinge / Academien / Schulen / Beichtstühle / Kirchen und Gottesdienste mehr nach der Papisten / als nach Christi Wort / Weis / Bilde und Exempel angestellt / damit sie nun gleich den Papisten lauter Abgötterey treiben / und sich selbst in solchen Phariseerthumb so gar rechtfertigen und verthätigen / daß sie auch alles verfolgen / verlästern / und verketzern / was solche ihre Götzenbilder nicht mit ihnen anbehten / sondern dawider reden / zeugen / und ihre darunter verborgene inwendige Abgötterey / Verkehrtheit / thierische Bilder / Greuel / und Hertzens Unreinigkeit bestraffen will." Auch hier steht am Schluß die höchste Zuspitzung der Kritik der Konfessionen in dem Gedanken: „So gar / daß wenn Christus selber mit seinen Aposteln und andern von ihm erweckten und gesandten Zeugen zu uns kam / und gleich den alten Propheten unser reformirtes Jerusalem und Phariseerthum bestraffen und verwerffen würde / er eben so wenig Gehör und Glaubens bey uns als bey den alten Juden finden solte / und noch wohl ärger

unter uns / bey allem falschen Ruhm des Glaubens als von Anfang her möchte verworffen / verstossen / außgerottet und verfolget werden."

Die Grundlinie dieser Gedanken ist dieselbe wie bei Giftheil. Im Abfall der Reformierten von dem wahren Christentum erneuert sich der Abfall des Judentums von dem Heilswerk, das Gott an ihnen wirkte, und wie dort, so wird auch hier eine genaue Gleichsetzung des abgefallenen Konfessions-Christentums mit dem Pharisäismus gezogen. Schließlich ist auch wie bei Giftheil der Gedanke bei Breckling dahin gewendet, daß die heutigen Christen Christus, käme er wieder, noch ärger verfolgen würden, als dies die alten Juden getan.

Neu ist bei ihm ein Doppeltes. Einmal die besondere ausführliche Üppigkeit des Stils, die für sein Schrifttum überhaupt bezeichnend ist, die Neigung zum Pleonasmus, der Versuch, in einer Häufung der Einzeläußerungen und Einzeltätigkeiten ein möglichst vollständiges und eindrückliches reiches Totalbild zu zeichnen. Das zweite ist die Weiterführung des theologischen Gedankens in dem Sinne: Die Lutheraner und Evangelischen sind noch schlimmer als die Katholiken, ihr Abfall von Gott ist noch ärger und gefährlicher.

Dahinter steht die Grundanschauung vom Wesen des Abfalls überhaupt: im geschichtlichen Abfall verwirklicht sich das Urwesen der Sünde, die Selbstheit, die Eigenheit. Jeder Abfall ist Abfall von Gott zur Selbstheit. Was gewöhnlich am vorgeschichtlichen Fall Satans — der selbst Gott sein wollte — und am Fall Adams — „Ihr werdet sein wie Gott" — dargestellt wird, das wird hier als geschichtliche Schuld der Kirche verstanden. Das Papsttum war der Grundabfall zur Selbstheit, indem in ihm die Geistmacht Christi in eine weltliche Macht des Papstes verkehrt wurde. Der Abfall der Reformation hat dasselbe Vorzeichen des Abfalls zur Selbstheit — es ist der Egoismus der Lehrmeinungen, der Glaube, allein den rechten Christus zu haben, der eigene Name, die eigene Konfession, die geistliche und die fleischliche superbia, die zur Zerspaltung des begonnenen Reformationswerkes führt. Es gibt im Grunde nur einen Abfall, der nur seine geschichtliche Erscheinung, aber nicht sein meta-

physisches Vorzeichen wechselt — den Abfall von Gott zum Ich —, weil es im Grunde nur eine Sünde gibt. Die Abfallsidee ist so die Anwendung des christlichen Sündenbegriffs auf die Geschichte und der Versuch, von hier aus zu einer Epocheneinteilung in der Heilsgeschichte vorzudringen, ein Versuch, der zur härtesten Anklage gegenüber den mißglückten Reformversuchen des vorhergehenden Jahrhunderts und gegenüber der Schuld der Väter wird. Der Inhalt dieser Anklage ist im Grunde immer derselbe — die Träger der Reformation sind selbst von ihrer Sendung abgefallen, haben ihren eigenen Ruhm und ihre eigene weltliche Stellung zum Motiv ihres Handelns gemacht und damit bereits selbst den Weg der geistigen Erneuerung der gesamten einen Kirche verlassen. So sagt Breckling in der „consummatio praecisa ad inundationem iustitiae", S. 2:

„Womit habt ihr ewren Ernst zur Reformation bewiesen / wenn sie von euch Priestern die Reformation haben anfangen wollen und müssen / nach Gottes Wort? Habt ihr nicht solche zu erst verworffen und verstossen / wie das alte Jerusalem und also selbst geoffenbahret / wie verkehrt ewer Hertz gegen die Reformation ist / wie ihr mit dem Munde so eyfferig wünschet? welche GOtt zu Reformatoren sendet / die sind nimmer nach ewrem Sinn / und machen es nimmer recht / und ihr findet allezeit etwas an ihnen zu meistern. Aber euch selbst und ewer eigen Lappenwerck / Geistlose Schrifften und eusserlich übertünchen mit dem Buchstaben ohne Geist / könnet und wollet ihr vor grosser Blindheit nicht mehr sehen noch kennen. Ja wenn Christus und alle seine Propheten und Aposteln heut zu Reformatoren von GOtt / an euch gesandt würden / so würdet ihr sie eben so / und nicht ein Haar besser / als das alte Jerusalem mit allen ihren Synagogen / Priestern und Secten aufnehmen. Wir kennen dich, Israel!"

In diesem „Wir kennen dich, Israel!" ist am deutlichsten die ewige Identität des Abfalls in allen Verschiedenheiten seiner geschichtlichen Erscheinung und seine Begründung im Urwesen

der Sünde, der Selbstbehauptung des Menschen gegen Gott ausgesprochen. Daraus entspringt auch die Grunderkenntnis der Stellung der Träger des göttlichen Heilswerkes in der Welt, die zu allen Zeiten dieselbe ist — immer ist die Welt der Sünde gegen Gott und gegen seine Gesandten und immer verwirklicht sich die Heilsgeschichte im Gegensatz und in der Umkehrung der gewöhnlichen innerweltlichen Ordnung. So sagt Breckling in der „summa dicendorum", S. 1:

„Wenn Jeremias und alle Propheten von Christo zu unser heutiges Jerusalem und alle dessen Secten solten gesandt werden / würden sie uns nichts anders reden und predigen / als sie dem alten Jerusalem geprediget / und uns noch täglich in dem noch heut festen Prophetischen Worte durch unsere eigen Bibeln bezeugen / wir hörens oder lassens. Sie würden auch kein ander Gehör / Lohn und Vergeltung unter uns bekommen / und dazu viel weniger von uns in der Göttlichen Thorheit erkandt und angenommen werden / als zu ihren Zeiten / wie wir solches in der That mit ihnen beweisen können. Darumb auch heut die recht klugen Jungfrauen von Gott / unter lauter Saltz / Creutz und Thorheit für der Gemeinschaft Scheinheiligkeit und Verführung der selbstklugen und für Gott thörichten Jungfrauen und lauter Christus rufenden Secten müssen verborgen und bewahret werden und sich dazu in diesem Sodom / Egypten und Jerusalem mit Christo richten / vernichten / verwerffen / kreuzigen / verlästern / verfolgen / tödten und biß zur Höllen müssen erniedrigen lassen / umb also Christo in der Gemeinschaft seines Leidens als Glieder seines Geistlichen Leibes gleichförmig zu werden / und mit ihm den rechten Weg des Creutzes / Leidens / und Sterbens / zur Gemeinschafft seiner geistlichen Aufferstehung Reichs / und Herrligkeit durchzuringen / welche also durch den Todt des alten Menschen aus der neuen Gebuhrt von inwendig heraus muß offenbahr werden."

VI.

Auch in der Schule Valentins Weigels war die Erregung einer spiritualistischen Kritik der verweltlichten Konfessionen stark genug, den kühnen Gedanken zu gebären. Am eindrucksvollsten aus diesem Kreis ist eine Schrift, welche unter dem Namen Valentin Weigels erschienen ist, welche aber sich aus stilistischen und theologischen Argumenten als pseudoweigelianisch erweisen läßt, ohne daß über ihren Verfasser sich eine deutlichere Aussage machen ließe, nämlich die Schrift, die den Titel hat „Eine kurtze ausführliche Erweisung / daß zu diesen Zeiten in gantz Europa bey nahe kein einiger Stuhl sey in allen Kirchen und Schulen / darauff nicht ein Pseudo-Propheta / ein Pseudo-Christus / ein Verführer des Volcks / ein falscher Ausleger der Schrifft steht / und der nicht in die Zahl der blinden Leiter gehöre / das ist / Der nicht deren einer sey / vor welchen uns Christus gewarnet hat / und der da nicht anhabe die Notas, Characteres / signa & Fructus falsorum Prophetarum etc. Beschrieben durch M. Valentinum Weigelium. Weyland Pfarrern und Dienern des Worts zu Zschopau in Meißen" und die mir in der Ausgabe vom Jahre 1697, mit der Ausgabe des „Güldenen Griffs" von Frankfurt (verlegt durch Samuel Müllern 1697) zusammengebunden vorliegt[33]).

Diese Schrift stellt, wie schon ihr Titel zeigt, eine Absage an alle zeitgenössischen Konfessionen dar und bringt zunächst eine außerordentlich temperamentvolle Beschreibung dessen, was sich der Verfasser unter „unpartheyisch" vorstellt.

„Und ich rede universaliter, als einer / der es mit keiner Parthey hält / an welchem die notae und signa erscheinen / daran ich sie — die Kirchen und Schulen und ihrer Lehre — erkennen soll / dann ex fructibus sollen wir sie erkennen lernen / und achte keinen so würdig / daß ich ihm einen Hund vertrauen wollte / geschweigen meine Seele / die Gottes

33) Nach Gottfr. Arnold K.- u. K.-Hist. Th. II B. XVII C. XVII. S. 591 zusammen mit dem Büchlein von dem Leben Christi (Nr. 11 des Katalogs der Weigelschriften) schon 1621 erschienen. S. A. Israel, M. V. Weigels Leben und Schriften. Zschopau 1888. S. 44 u. 81 ff.

Bildniß ist / und für welche Christus gestorben ist / und die ein Erb seyn soll des Reichs Gottes / und seiner Herrlichkeit[34]).“

„Hie rede ich abermal universaliter, und unpartheyisch / als einer / der da von allen Antichristen / Ketzern / Rotten und Sectanten durch die Hand Gottes errettet und erlöset ist / nach dem inwendigen Menschen / denn von denen / die da notas und characteres falsorum prophetarum an sich haben / begehr ich mein Lebenlang nimmermehr etwas zu lernen / ich will eh ewiglich unwissend bleiben / denn sie sind dermaßen für den Augen Gottes aus seinem Reich ausgemustert / aller Wahrheit / Weißheit / und Erkäntnis göttlicher Dinge beraubet und entsetzet / daß durch sie kein einiger Mensch zu Gott / zum Glauben / zur Wahrheit und Seeligkeit nimmermehr kommen mag / und das ist längst bey mir versiegelt und bekräfftiget gewesen / durch den Finger Gottes und wird auch also bleiben / daß mirs keiner aus allen Geistlichen und Gelehrten wird zerbrechen und auffreißen können. O selig ist der / der aus diesem greulichen Wust und Schlamm der Verführer durch den Heil. Geist erlöset ist.

Wehe deme / der einem einigen anhanget / er heiße gleich der allerheiligste Vater / propheta Germaniae / oder wie er wolle / er sitze in welchem Tempel er wolle / er lehre in welcher Schule er wolle / denn da ist keiner / an dem sich die notae und characteres der Pseudo-Propheten nicht erzeigen[35]).“

Stil und Gedanken weisen, wie auch die folgenden Zitate deutlich erkennen lassen, eine direkte Beeinflussung durch Sebastian Frank auf. Der Ausgangspunkt der theologischen Argumente des Verfassers ist die Zusammenfassung der christlichen Offenbarung in die Lehre vom Reich Gottes in uns, führt also (wie bei Breckling die Theologie vom „Christus mysticus in uns“) zu einer Anschauung von der reinen Innerlichkeit der christlichen Religion.

„(Alle Propheten und Apostel) sagen mir alle miteinander / gleich als aus einem Munde / daß das Reich Gottes in uns nichts anders sey / als die heilige und seeligmachende Einwohnung Gottes in uns Menschen / nemlich / da wir Menschen

34) In dem zitierten Druck S. A 4 b.
35) S. A 6 b.

sind Gottes Tempel / Gottes Wohnung / Gottes Tabernackel / Gottes Stadt / Gottes Hauß und Gottes Hütte / da Gott in uns wohnet / lebet / geistet / leuchtet / herrschet und regieret / da Gott selbst Herr in uns ist / und wir seine Diener in ihm / da Gott selbst der Regent ist in uns / und wir seine Kinder in ihm / da Gott selbst der neue Schöpffer ist in uns / und wir seine neue Creaturen in ihme / da Gott selbst der Lehrmeister ist in uns / und wir seine Discipel und Schüler in ihm / ja das ist eigentlich das Reich Gottes / nemlich die allerheiligste / wunderbarliche und seeligmachende Offenbarung der heiligsten Dreyfaltigkeit in uns[36])."

Die geschichtlichen Kirchen, Sekten und Konfessionen stellen nur Denominationen, Verhüllungen und Entstellungen dieses wahren, geistlichen Christentums dar und sind daher dem wahren geistlichen Menschen nichts nütze.

„Über das alles / sind sie unter einander wie Bären / Löwen / Wölff / Hund / und Katzen / sind einander spinnen feind / zancken mit einander / verspotten / verspotten / verachten / höhnen / lästern / schänden / schmähen / verfahren / verjagen / incarceriren einander aufs greulichst von wegen des Glaubens / von wegen des Reichs Gottes / umb die Artickel der Religion / umb die Wahrheit / und eben hiemit zeugen sie alle über sich, daß sie nicht aus Gott studiren / nicht aus Gott gebohren / erleuchtet / gelernet / gesalbet und gesandt sind / sondern aus dem / den Gott vom Himmel verstoßen hat / und ist also bey keiner Parthey nicht ein Fünclein des Glaubens / nicht ein Nadelspitzen vom Reich Gottes / nicht ein Stäublein von der Wahrheit zu finden[37])."

„Darumb stehen alle Geistliche / alle Lehrer / alle Prediger / alle Wegweiser in dem Wort: multi venient / sie seyen gleich in Kirchen und Schulen / und diß sind eben die / die wir prüffen sollen auff welcher Werk wir sehen sollen / dann aus ihren Früchten werden wir sie erkennen / das ist / wenn wir derjenigen Früchte an ihnen sehen und spühren / die Christus zuvor hat angezeiget / so sind sie gewiß die recht schuldigen /

36) S. A 2b.
37) S. A 6 a.

die wir nicht minder / als für falsche Propheten / falsche Apostel / falsche Christen und Verführer / in unsern Hertzen achten und halten sollen / bey Verlust unserer Seelen Heil und Seeligkeit / und daß sie eben diejenigen seyn / die Christus gemeinet hat / darumb vergleichet er sie auch einem bösen Baum / der keine guten Früchte bringen kann[38])."

Diese Ablehnung wird sogar bis zur Verheißung der wirklichen Abschaffung und Vernichtung der sichtbaren Kirchen getrieben.

„Letztlich müssten sie auch bekennen / daß alle ihre Stätte / Kirchen / Bet-Häuser und Schulen / groß und klein / gleicher Gestalt wieder müssen umbgerissen / verwüstet / zerstöret / und vertilget werden / daß nicht ein Stein auff dem andern bleiben wird / nicht anders als wie es mit der Stadt und Tempel / sampt den Schulen zu Jerusalem ergangen ist.

Und daß sie auch gleicher Gestalt von ihren Schulen / Cathedris und Sedibus, von ihrer Autorität / Dignität / Hoheit / Pracht und Titeln / so elendiglich / so grimmiglich und schröcklich werden degradiret / entsetzt / und vom Erdboden in den Abgrund gestürzet werden zweyfach ärger / denn ihre Vorfahren im alten Testament[39])."

So sind gegenüber der wahren geistlichen Kirche Christi alle sichtbaren Kirchen nur Kirchen des Antichrist, alle ihre offiziellen beamteten Vertreter nur Pseudochristen und Pseudopropheten. In dem Schicksal der Zerreißung der Kirche seiner Zeit sieht der Verfasser eine endzeitliche Wiederholung der sektenhaften Zersplitterung der Kirche des Alten Bundes, wie sie sich zur Zeit des Auftretens Christi darstellte.

„Im Alten Testament waren die Phariseer / Saduceer / Esseer und Legisperiti unter einander zertheilet / und wider einander / und wolte ihr ein jeder der vornehmste und beste bey Gott seyn / dennoch / da GOttes Sohn kam / da nahm ihn keiner an / sie waren alle wider ihm. Im Neuen Testament seynd die Päpstische / Lutherische / Calvinisten / und

38) S. B3b.
39) S. D2a.

alle Secten unter einander uneins und zertheilet / und will ein jeder Christum allein haben[40])."

Von hier aus erfaßt der Autor die endzeitliche Situation der Kirche Christi.

„Wann Christus käme / wie zu jener Zeit / so würde ihn keine Parthey annehmen / sie würden alle wider ihn seyn / und mit ihm zu dem Galgen eilen / was das für Ursach hat / ist noch unerkannt. In Summa / sie concordiren in allen Punkten / und sind zu beyden Teilen nichts / als lauter besessene Feinde Gottes / und Lästerer der Wahrheit / das aller ärgeste und verfluchteste Geschlecht / so jemals auff dem Erdboden gewest / ich glaube gewiß / wann zu diesen Zeiten ein Gesandter von GOTT kommen solt / und nach der Krafft des Heiligen Geistes von den Artickeln des Glaubens reden und predigen / es würden ihn weder die Papisten / noch die Lutherischen / weder die Calvinisten / noch eine andere Secte annehmen /, sie würden in den allergeringsten Puncten mit einander nicht überein kommen / sie würden alle sagen / er wäre ein Fantast / ein Ketzer / ein Schwärmer / ein falscher Prophet / ein Besessener vom Teufel / und Verführer der Welt / keine hohe Schule in gantz Europa würd ihn annehmen / unangesehen / daß eine jede meinet sie habe die Wahrheit / und sey die nächste bey GOTT. Ich sage noch einmal / alle / die jetziger Zeit aus den Schriften der Propheten predigen / die nähmen keinen Propheten von Gott an / wenn er käme / Alle die / so jetziger Zeit aus den Schrifften der Aposteln lehren / die nähmen keinen Apostel an / so einer vom Himmel käme[41])."

Hier liegt nicht nur ein allgemeiner Ideenzusammenhang, sondern eine unmittelbare literarische Beeinflussung von seiten Sebastian Franks vor. Auch er entwickelt ja den Gegensatz zwischen Christus und der fleischlichen Kirche an dem ge-

40) S. C 1 a.
41) S. C 1 b.

schichtlichen Schicksal Christi selbst, um dann dieses Geschick zum Urbild für das allgemeine metaphysische Geschick Christi zu erheben, dem auch die Boten und Propheten Christi unterstehen. Ja sogar in den Worten, mit denen Christus als Fantast, Ketzer, Schwärmer, Falscher Prophet, vom Teufel Besessener, Verführer der Welt bezeichnet wird, finden sich direkte Anklänge an Frank, der seinerseits Christus als Erzketzer, falschen Propheten, Verführer und Aufrührer bezeichnet.

VII.

Die Gedanken, die hier ausgesprochen sind, haben auch ihre poetische Gestaltung gefunden, und zwar bei dem fanatischsten und extremsten aller Schwärmer des 17. Jahrhunderts, bei Quirinus Kuhlmann[42]), der, durch Böhme inspiriert, als der Vollender der Böhmeschen Verheißungen von der kommenden Lilienzeit und ihrem messianischen Führer auftrat und in einem unruhigen Reiseleben die Verkündigung der bevorstehenden allgemeinen Reformation und Aufrichtung des Endreiches von Deutschland nach Holland, von Holland nach England, von England nach Paris, von Paris nach Marseille, von Marseille nach Konstantinopel und Smyrna, von Konstantinopel nach Lübeck und von dort nach Moskau trug, wo er 1687 den Tod auf dem Scheiterhaufen fand[43]).

Seine theologische Verkündigung äußert sich zum größten Teil poetisch, und zwar in einer Sprachgestalt, die den Höhepunkt in der Handhabung der barocken ars poetica in Syntax, Wortschatz und Bildhaftigkeit darstellt. Er, der zunächst Freund,

---

42) Kuhlmann ist wohl die eigenartigste Gestalt des Böhmekreises. Auch über ihn gibt es kaum eine brauchbare Arbeit. Eine von Herrn Prof. Tschizewskij und mir herausgegebene Auswahl seiner Werke befindet sich in Vorbereitung. Das Wichtigste über Kuhlmann bei Gottfried Arnold, K.- u. K.-H. T. II S. 189; Biographie und Register seiner Schriften. Ausführlicher, aber mit rationalistischer Einstellung schreibt über ihn Adelung in seiner „Geschichte der menschlichen Narrheit" Bd. VI; neuere Arbeiten von Tichonrawov: Q. K., Riga 1905 und Will Erich Peuckert: Q. K. in den „Schlesischen Biographien".

43) Über seinen Tod befinden sich Briefe und Dokumente in der Bibliothek der Franckeschen Stiftungen, die, wie Herr Prof. Tschizewskij festgestellt hat, über die Arnoldschen Publikationen hinaus neues Material bringen.

dann Gegner Brecklings war und auch Giftheil[44]) kannte, spricht über die christusmordenden Christen seiner Zeit in Worten, die in ihrem theologischen Gehalt unmittelbar an die beiden anklingen:

4. „Weh Christen, weh, seid ihr verblendt!
Wird Christus so von euch geschändt!
Verspeit! Verlacht? Gequält? Ans Kreuz [geschlagen!
Was werdet ihr vor seinem Richtstuhl sagen?
Ist dies der Lohn vor seine Gütt?
Seid Mörder ihr noch Christgeblütt?
Was: wollt ihr noch als Christenjünger gleißen?
die Christum selbst zum Kreutzen täglich [reißen?
Ja, Seelewig! Sie sind wie Kain entsprossen.
Von Judas Art: der Juden Bundgenossen.

5. Was wittert sich dort an der Grufft?
Welch Volck? Was ists? Es rufft und rufft.
Zwar Christus ward einst (Ach!) von uns gekreutzet
Als uns darzu die Knechtsgestalt verreitzet.
Er trug und trug mit uns Gedult,
Und bat zu Gott für unsre Schuld.
Heut kreutzt dies Volck den Christus Geist [und Leben
Begeht die Sünd, die ewig nie vergeben.
Drum Seelewig! sie sind nicht uns zu gleichen.
Ihr Babel wird auch schrecklicher erblei- [chen.

6. Weh Christusmörder vor dem Schall,
Weh Kaine, die ihr überall
Durchs Christentum nur Schädelstätten [gründet
Daß Christ nur Kreutz und Gräber täglich [findet!

44) Beide sind auch oft in Kuhlmanns Schriften zitiert.

Weh Dir, dreifaches Erdenhaupt!
Weh ach des Rom, das sich selbst laubt!
Spielt Römsche! Spielt das Christuskreutz abscheiden!
Eilt Mörder, eilt! Nach Leiden folgen Freuden.
Lern Seelewig! Vor must er Salem roethen,
Nun will den Geist der ganze Weltkreis töten [45])."

Hier sind alle Motive zusammengefaßt. 1. Die heutigen Christen sind „Christusmörder". Christus wird noch heute von ihnen gekreuzigt. 2. Sie sind „cainitisch", d. h. sie gehören zur Kirche Satans, die seit Kain in der Weltgeschichte in immer neuen Formen gegen das Heilswerk Gottes wird, die in Judas Christus verriet und jetzt in den Weltchristen aufs neue verrät. 3. Diese Christen sind „der Juden Bundgenossen". Dieser Gedanke gehört in dieselbe Geschichtstypologie hinein, die schon Giftheil und Breckling entwickelten [46]): die jetzigen Christen kreuzigen Christus, wie die Juden ihn einst gekreuzigt haben. 4. Die antichristliche Macht ist jetzt das „dreifache Erdenhaupt", d. h. die „Welt" ist dargestellt durch die drei Konfessionen, die in ihrem Christentum Christus selbst begraben und auf der ganzen Welt neue Golgathas, neue Stätten der Kreuzigung Christi aufrichten.

Aber das Bewußtsein der Nähe der endzeitlichen Umkehr dieser verkehrten Welt ist hier so stark, daß Kuhlmann selbst die Mörder Christi anfeuert, ihr Werk der Vernichtung zu beschleunigen, um das Herabkommen der Vollendung des Reiches der Herrlichkeit herbeizuzwingen. Er treibt die Welt vor Begierde nach dem Kommenden dazu, den Antichrist vollends auszugebären und den letzten endzeitlichen Kriegszug gegen die Kirche Christi in aller Gewalt durchzuführen, damit das Ende komme und damit in der letzten und allgemeinsten Verfolgung und Vernichtung die herrliche Endzeit der Kirche ihren Sieg und Triumph erfahre. Das ist die letzte und kon-

45) Kühlpsalter, Buch III Ps. 41, Strophe 4, Vers 4687 ff.
46) Siehe oben S. 20 u. S. 29.

kreteste Wendung der Endzeiterwartung: die Bitte um den jüngsten Tag und die Bitte um den Untergang der Welt[47]).

VIII.

In der Anwendung dieser Geschichtserkenntnis auf Christus selbst liegt nun eine bestimmte Konsequenz: Christus ist immer und bleibt während des Gesamtverlaufs der Heilsgeschichte der unbekannte Christus. Damit ist der Grundgedanke der Christusanschauung und Christuserfahrung des ganzen Spiritualismus getroffen: Christus ist der vor der Welt verborgene Christus und wird immer verfolgt, verstoßen, gepeinigt, gekreuzigt und getötet, solange die Welt besteht[48]).

Viele der genannten Theologen haben dies deutlich ausgesprochen. So hat Breckling einen Traktat über den unbekannten Christus geschrieben, in dessen Titel, der nach dem literarischen Stil der Zeit lang und umfassend ist und bereits die Grundgedanken der Schrift selbst vorwegnimmt, die ganze Verkündigung vom unbekannten Christus zusammengefaßt ist.

In Brecklings „Catalogus einiger Tractaten, welche noch bey mir theils entworffen / theils außgearbeitet zum Gemeinen Nutzen und Dienst der Christenheit / ob GOtt dazu Verlag geben / oder Verleger erwecken wolle" heißt der tractatus Nr. 21:

„Historia et Exemplar mirabile Theologiae Mysticae. Wie Christus nach seiner geistlichen Gebuhrt / und wunderbahren Erscheinung in seinen Gläubigen / mitten unter uns getreten ist / und in so fremder / verborgener / ärgerlicher / thörichter / verkehrter und wunderbahrer Gestalt / mitten unter uns und seinen Gemeinten im Geist / wandelt / daß Er auch /

47) Kuhmann hat sich selbst für die messianische Figur der Endzeit gehalten, die dazu berufen ist, die vollkommene Kirche der letzten Zeit, die fünfte Jesusmonarchie heraufzuführen. Seine Reisen nach Stambul und Moskau stehen ganz unter diesem Blickpunkt.

48) Ansätze hierzu liegen sowohl in der Christus-Idee der deutschen Mystik wie in der Christologie Luthers. Vgl. E. Seeberg: Luthers Theologie, Ideen und Motive Bd. I, c. II. 2: Der verborgene Gott S. 140 ff. c. II, 4: Gott und seine Offenbarung S. 182 ff.

wie Joseph / von seinen eigenen Brüdern nicht erkand wird / und nicht allein von der Welt / sondern auch von den Besten und Frommesten / wie Job von seinen Freunden / eher verachtet / verlästert / verspottet / verlassen / verstoßen / gekreuziget / verfolget / und mit Fussen getreten wird im Hause derer / die Ihn lieben / als von ihnen erkant und angenommen. Und wie solcher Christus Mysticus eben auff solche Weise sein Gericht in der Niedrigkeit erheben / und wieder seine Feinde zum Sieg hinausführen wird / dadurch alles auff der Welt hinunter zu stoßen / was selber hoch herfahren wil / und alles mit Ihm auß dem Staube und Koth zu erhöhen / was Niedrig / Klein und Nichts sein wil. Sampt gewissen Kennzeichen / woran man solchen Christum Mysticum in uns / von den heutigen vielen falschen Christis in allen Secten erkennen und unterscheiden möge."

Die Schrift selbst ist unter den mir zugänglichen Drucken der in Halle befindlichen Bibliothek Brecklings nicht zu finden.

IX.

Der Theologe und Schwärmer, durch den die Verkündigung vom unbekannten Christus ihre eigentliche Verbreitung in den frommen Konventikeln des Pietismus gefunden hat, war nicht Breckling, sondern Philipp Hoburg[49]), und zwar ist diese Verkündigung vom unbekannten Christus nicht nur in dem Buch ausgesprochen, das zu den wichtigsten Erbauungsbüchern des Pietismus werden sollte und bereits in seinem Titel: „Der unbekannte Christus" den Grundgedanken ausspricht, sondern bereits in seinem zwei Jahre früher, 1677, erscheinenden Werk: „Vaterlands Praeservativ", das den erschütterndsten Versuch einer Überwindung der eigentlichen inneren Ursachen des Dreißigjährigen Krieges darstellt.

„Vaterlands Praeservativ, das ist Feurige Seufftzer / und andere heilsahme Mittel / wie die große Kriegesfehden in

49) Über ihn Gottfried Arnold unter den „Zeugen der Wahrheit", K.- u. K.-H. Bd. II S. 1034 b, Biographie und Schriften Bd. II S. 126 b ff.; s. auch E. Seeberg, „Gottfr. Arnold" c. 5, IV, S. 344 ff.

unserem lieben Vaterlande / ja in der gantzen Christenheit / gründlich können gelöschet werden / aus Liebe zu Gott und dem Vaterlande / für die Sieben tausend / welche ihre Knie für dem Baal nicht gebeuget / auffgesetzet / von Christian Hoburg, Hamburg und Frankfurt / bey Philipp Hoburg und Henrico Betkio Anno 1677." Dort heißt es S. 37:

„Mein HErr und mein GOtt Vater / dir klage ich mit Seufftzen, wie unbekandt dein lieber Sohn JEsus Christus uns armen Menschen ist in diesen Landen / mit seinem Hertzen / Sinne / Leben und Wesen. Ach wie ist sein liebreiches getreues Hertz den blinden Menschen doch so unbekandt! Wie ist sein armseliges Leben / sein selbst verleugnenden die Welt verschmähendes Leben so gar verschwunden / wie hat man an dessen Stelle einen weltförmigen martial-luciferischen Christum angenommen / und ob man gleich mit den Buchstaben des rechten Christi groß Wesen treibt ist doch das rechte Wesen und Leben des rechten Christi gar verschwunden. O heiliger HErr und GOtt Vater! Was für eine elende Blindheit und Greuel hat hierauff erfolgen müssen! wie dann auch geschehen. Denn da hat man den rechten Christum verlassen / und einen neuen in der Practic angenommen. Mit der Histori des rechten Christi viel Wesen getrieben / aber den Kern und Safft des Hertzens und Lebens JEsu Christi gantz vergessen. O HErr! Wer kann ohne Wehmuth seines Hertzens solches überdencken? dem lieben Sohn / welcher für 1600 Jahren auff dieser Welt herum gegangen / in Armuth / Demuth / sanfftmuth / und hoher Gedult / seine Feinde geliebet / der Welt Ehre und Pracht geflohen / alle Rachgier verboten / Ach dieser ist jetzo gar verschwunden und von dem heutigen Christen-Volcke gantz außgerottet. Ist das nicht Jammer? Soltestu O Heiliger und gerechter GOTT! sothane Verächter und Mörder deines Sohnes nicht straffen? Dein Volck die Juden / die ihn einmahl in Unwissenheit getödtet leiblich / hastu gestraffet so greulich / und diese Mörder deines Sohnes / welche ihn nach dem Geist und Krafft tödten in den

Hertzen der Menschen innerlich / soltestu di mit gnädigen Augen ansehen? Ach dahero muß dein gestrenges Gerichte endlich über diß Sodom und Egypten kommen in Gerechtigkeit / weil unser HErre Christus darin gecreutziget wird täglich. Und dieses ist eine von den Haupt-Ursachen / darumb du die blutige Geissel des Krieges über deine Nahm-Christen sendest in Gericht und Gerechtigkeit / ohne alle Gnade und Barmherzigkeit. Denn weil sie deinen Sohn den rechten Christum creutzigen und tödten / also daß Er nicht in den Hertzen der Menschen leben und regieren kan / kanstu nicht / du must solche Mörder wieder tödten und verfolgen ... Ach wie ists wunderbar / daß du in der gantzen so genandten Christenheit eine solche Zerstöhrung anrichtest / weil dein Nahm-Christenvolck deinen Sohn also mit der That verleugnet / verspottet / ja sogar außrottet / und ihme einen neuen Christum, einen Christum nach Fleisch und Blut / einen martial-luciferischen weltgesinnten Christum erwählet / deme in der That folget."

Die Endzeiterwartung wird so zur Erwartung der Enthüllung des wahren Christus und der Verwerfung des falschen Weltchristus. Darum heißt es ebendort S. 40:

„Ach lass in dieser letzten Zeit das wahre lebendige Erkändnuss des wahren Christi einmahl wieder hervor kommen / auff daß der falsche Weltchristus recht erkandt und verworffen werde / und dein Sohn / der rechte wahre Christus / wieder in sein Regiment komme."

So wird die Endzeiterwartung zur Erwartung der Enthüllung des wahren Christus und der Verwerfung des falschen Weltchristus. Geschichtlich gesehen ist dies eine unmittelbare Verlängerung der Linie Sebastian Francks, dessen Kritik der Konfessionen und dessen Theologie des Gegensatzes in Hoburg und durch ihn im Pietismus eine neue Verlebendigung erfährt. (S. S. 500 ff.)

Merkwürdigerweise ist in dem Buch selbst, das den Titel „Der unbekannte Christus" trägt, der Tiefsinn dieser Theologie des Gegensatzes und die ganze Spannweite der Paradoxie des:

„Wenn Christus wiederkäme ...“ nicht mehr erfaßt. Hoburg spielt zwar ausführlich mit diesem Motiv, aber er verwendet es ausschließlich in einem moralisch-pädagogischen Sinn, indem er mit der Gründlichkeit einer Barockpredigt Christus in den verschiedensten Situationen des zeitgenössischen Lebens auftreten läßt und ihn den verschiedenen sozialen Gruppen des öffentlichen Lebens gegenüberstellt, um so in vielfacher Gestalt immer aufs neue zu erweisen, daß der wahre Christus der unbekannte ist, gleichzeitig, um den verschiedenen Gruppen selbst einen Spiegel ihres Abfalls und ihrer Verstocktheit vorzuhalten.

Das Ganze ist in einer formschönen Gliederung vorgetragen. Zunächst wird das Hauptthema angegeben: „Wenn der liebe Heyland sichtbarlich solte kommen zu uns.“ Dann wird dieses Thema in neun Strophen variiert, und zwar immer mit der gleichen Wortfolge der einleitenden Takte: „Käme er dann in unsere Kirche und sehe“, „Käme er auf unsere Kornsolder und sehe“, und mit der gleichen Wortfolge der Schlußkadenz: „Oh Ihr Judasbrüder, ihr kennet mich nicht“, „O ihr Heuchler / und HErr-HErrsager, ihr kennet mich nicht“, „O ihr blinde HErrn und Obern, ihr kennet mich nicht.“ Schließlich bringt die Schluß-Strophe wieder die Zusammenfassung der an den vielen Einzelfällen entfalteten Grundgedanken, eingeleitet durch die Worte: „Summa, käme er sichtbarlich ..., nichts würde er sagen, als: O ihr blinde Creaturen, ihr kennet mich nicht!“

So lautet das Ganze folgendermaßen:

„Der Unbekannte Christus, das ist gründlicher Beweis / dass die heutige so genante Christenheit in allen Secten / den wahren Christum nicht recht kennen / und derwegen in Lügen und nicht in Warheit sich nach Ihm Christen nennen etc. auffgesetzet von Christian Hoburg, Amsterdam 1679.

c. 32. Diß darff man nicht beweisen, es würde sich selbst sattsam beweisen / wenn der liebe Heyland sichtbarlich solte kommen zu uns / wie weyland zu den Juden / denn da würde es nicht besser klingen / als — O ihr Christen / ihr blinde Christen / ihr kennet Ihn nicht.

4. Käme Er sichtbarlich in Person / wie Er kommet unsichtbarlich im Geist und Warheit zu uns in unser Schulen / und sehe und hörete / wie wir disputiren und zancken / von seiner Person und Lehre / mit so greulicher Verbitterung / sehe daneben am andern Theil / wie wir sein Lehr und Leben verwerffen in der That und nur mit seinen Worten so viel Wesens und Streitens macheten — was könte Er andrs sagen / als — O ihr blinde / Gelehrte / Verkehrte / ihr kennet mich nicht.

5. Käme er denn in unsere Kirchen / und sehe unsere Heucheley / und HErr Herr sagen / wie wir so kunstrecht von Ihm lehreten und höreten, die Wort von Ihm in unsere Ohren und Mund zwar nehmen / aber Ihn selbst mit seinem edelen Wesen nicht suchten / nicht funden noch empfunden / und also mit blossen wissen zufrieden — würde Er uns zuruffen — O ihr Heuchler / und HErr HErr sager — ihr kennet mich nicht.

6. Käme Er dann in unsere Rathäuser / und sehe / wie wir es alda macheten / wie wir nach unser blinden Vernunfft außer und wider seine Wort nach unserem Idolo Ratio status unsere Rathschläge anstelleten / mit grosser Unbarmhertzigkeit gegen unsere arme / elende Unterthanen / wie wir sie mit so vielen Schatzungen / Imposten / Zöllen / etc. beschwereten — er würde überlaut schreyen — O ihr blinde Herrn und Obern — ihr kennet mich nicht.

7. Käme Er in unsere Krahmwinckel und sehe wie wirs alda macheten / wie wir da kauffen und verkauffen / unsern armen Nechsten übersetzen / mit falscher Warheit mit Lügen mit Fluchen und Schweren / und mit unzahlbarem Betrug alda umgehen — er würde überlaut ruffen — O ihr falsche betrügliche Leute — ihr kennet mich nicht.

8. Käme Er bey die Wucherer / Rentenierer / auff ihr Comptoiren / und ihrer Judas-Händel allda ansichtig würde/Er würde schreyen mit vollem Halse — O Ihr Judas-Brüder / Ihr kennet mich nicht.

9. Käme er auff unsere Kornsolder / bey die reiche / unbarmhertzige / ungerechte Kornschinder / und sehe ihre geitzige un-

gerechte Nändel ruffen würde Er — oh ihr Armen-Schinder / ihr Betrüger / Ihr kennet mich nicht.

10. Käme er bey unsern Schiffleuten in ihre Schiffe / sehe und hörete / wie Gottloss sie es allda macheten / er würde überlaut ruffen — Ih ihr Gottlosen Hellenbrände / ihr kennet mich nicht.

11. Käme er in unsere Wein- und Bierhäuser und das überviehische Sauffwesen allda ansehe und die Greuel die darbey vorgehen und nachfolgen / schreyen würde Er — O ihr greuliche Brest Menschen / ihr kennet mich nicht.

12. Käme er bey unsere Passanten auff ihrer Reise in Wagen und Schuyten — hörete ihren Discours / Er würde nichts anders sagen als / Oh ihr blinde Menschen / ihr kennet mich nicht.

13. Summa / käme Er sichtbarlich (wie zwar im Geist und Warheit Er kommet unsichtbarlich) zu unseren Gelehrten / zu unseren Bürgern / Bauern / Frauen / etc. nichts würde Er sagen als — O ihr blinde Creaturen / ihr kennet mich nicht."

Trotz der formschönen Darstellung des Gedankens wird hier klar, daß er bei Hoburg bereits eine Verbürgerlichung erfahren hat, was der allgemeinen Verbürgerlichung des Pietismus entspricht. Was für die wilden Fanatici und Schwärmer noch unmittelbar endzeitlich gedacht war: das drohende Hereinbrechen des Endes, das eine völlige Revolution der irdischen Gesellschaftsordnung und eine radikale Umkehrung bringen wird, das ist hier zum moralischen Als-Ob geworden. Aus der endzeitlichen Nähe Christi wird die Als-ob-Nähe, insofern, als sich der Christ in jeder Situation seines Lebens verhalten soll, als ob Christus gegenwärtig wäre. Dieser Christus ist aber nicht mehr, wie bei Breckling und Giffthеil der Richter der Weltgeschichte, der wiederkehren wird zu richten die Lebendigen und die Toten, sondern der verharmloste „liebe Heyland", die bürgerlichste Pseudomorphose der Offenbarung vom Logos, der Fleisch wurde [50]).

50) Es ist bezeichnend, daß sich Ansätze dieses Gedankens bereits in der Epoche, in der sich im Abendland zum erstenmal eine spiritua-

listische Bewegung gegen die verweltlichte katholische Feudalkirche mit der Absicht einer geistigen Neugestaltung der gesamten Kirche erhebt, hervorgewagt haben: bei den radikalen spiritualistischen Franziskanern des 13. und des beginnenden 14. Jahrhunderts; aber auch bei ihnen erscheint dieser Gedanke noch in einer eigenartig gebrochenen Form, vgl. Ztschr. f. slaw. Phil. a. O. S. 277 ff.

Die höchste und für die katholische Kirche bedrohlichste Deutung, welche der Heilige Franziskus bei seinen Jüngern gefunden hat, ist seine Auffassung als der „zweite Christus". S. Ernst Benz: Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation. Kohlhammer, Stuttgart 1934. S. 316 ff. Diese war durch den Hinweis auf die Gleichartigkeit seines Lebens mit dem Leben Jesu, seiner Lehre mit der Lehre Jesu, seiner Frömmigkeit mit der Frömmigkeit Jesu begründet worden. Vor allem aber war es seine Stigmatisation, welche als volle göttliche Bestätigung und wunderbare Offenbarung der Gleichartigkeit seiner Person mit der Person Christi erschien und die theologische Deutung seiner Person als „zweiter Christus", wie sie vor allem bei Petrus Johannis Olivi, aber auch schon bei den Jüngern der radikalen spiritualistischen Gruppen um Johannes von Parma, Angelo Clareno und Ubertino von Casale vorliegt, zu legitimieren schien. Daselbst S. 332 ff. Freilich ist dieser Gedanke auch bei diesen Radikalen niemals bis zu seiner letzten Konsequenz durchgedacht worden. Die Anschauung von der notwendigen Einmaligkeit der Gegenwart des Gottmenschen in der Heilsgeschichte war eine zu starke dogmatische Bindung, als daß es die eifrigsten Schüler des Heiligen gewagt hätten, in ihm einen neuen Gottmenschen zu sehen. Vielmehr verstanden sie die heilsgeschichtliche Stellung und Bedeutung des Heiligen in dem Sinne, daß sich in ihm das verwirklicht, was in Jesus Christus und seinem evangelischen Leben urbildlich und einmal den Menschen geoffenbart wurde, was sich aber im seitherigen Verlauf der Geschichte noch nicht auswirken konnte und sich nun in einer letzten Zeit der Erfüllung vollkommen verwirklicht.

Gerade diese Auffassung war es nun, welche von der entschlossenen Politik der römischen Feudalkirche, die eine spiritualistische Gruppe in ihrer Mitte nicht dulden konnte, am schärfsten widerlegt wurde. Der Politik der Kurie gelang es, die spiritualistischen Elemente des Franziskanertums auszuschalten und die Versuche einer sektenhaften buchstäblichen Erfüllung der evangelischen Ethik in einer Kirche der Reinen und Heiligen zu unterdrücken. Die franziskanische religio wurde zum Orden im kirchlichen Sinne umgeformt, der Regel des Heiligen Franziskus wurde durch eine orthodoxe Umdeutung ihr revolutionärer spiritualistischer Stachel genommen, die wenigen Vertreter des radikalen sektenhaften Franziskanertums wurden ausgerottet. Daselbst S. 340 ff.

Die Spiritualen, die ihren Protest gegen diese Verkirchlichung des Ordens aufrechterhielten, haben diese Umwandlung als Erfüllung eines endzeitlichen Geschehens betrachtet — an dem Orden erfüllt sich das Schicksal Christi, der aufs neue von der zum Antichrist gewordenen Weltkirche gekreuzigt wird. In der Unterdrückung und Ausrottung des ursprünglichen Franziskanertums und der Verwirklichung der Franziskusregel sine glossa erneuert sich für das Geschichtsbewußtsein dieser Männer das Leidens- und Todesschicksal Christi und erhält vor allem dadurch seinen furchtbaren endzeitlichen Charakter, daß es die katholische Kirche selber ist, welche hierbei die Rolle

des Judas, des Kaiphas und des Pilatus, endzeitlich gesehen des Antichrist, übernimmt. Daselbst S. 308 ff. Im Zusammenhang mit dieser endzeitlichen Deutung der Leidensgeschichte der Franziskanerspiritualen taucht auch der Gedanke auf, daß die Kirche Christi selbst das Werk der Kreuzigung an dem Heilbringenden vollzieht, nur daß hier der Wiederkehrende und Abgewiesene nicht Christus selbst, sondern der Erneuerer des Lebens Jesu, der zweite Christus, der Heilige Franziskus ist.

Bei Cola di Rienzo, der nach seiner Flucht aus Rom auf dem Monte Sant Angelo bei den letzten Franziskanerspiritualen seine Zuflucht gefunden hatte und dort die Inspiration empfing, als politischer Doppelgänger zu dem Heiligen Franziskus aufzutreten und das römische Imperium zu reformieren, wie jener die Kirche reformiert hatte (daselbst S. 387 ff.; vgl. K. Burdach: Vom Mittelalter zur Reformation. Bd. II, 1. Teil: Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit, S. 6 ff., 18 ff., 26 f., 530), findet sich ein Gedanke, welcher nur bei ihm einen literarischen Ausdruck gefunden hat.

In seinem Brief an Karl IV., den er ihm aus seinem Prager Gefängnis im Jahre 1350 schrieb, spricht er zu dem Kaiser von seinem Erwählungsbewußtsein und weist ihn dabei auf allgemeine Art des Vollzugs einer Erwählung durch den Heiligen Geist hin, der sich nicht an die Großen und Gewaltigen und Reichen, sondern an die Kleinen, Demütigen, Armen, Erniedrigten und Beleidigten dieser Welt richtet. Er verzichtet darauf, Exempla dieser paradoxen Art der Erwählung aus der ersten Zeit der Christenheit zu nennen, spricht aber ausführlicher von dem einen nahen Beispiel.

„Nun merke wohl, hat etwa Jesus Christus in unseren Tagen seine Wundmale in einen von diesen Großen, die mit aufgeputzten Pferden, mit bunten Teppichen und Fellen einherziehen, solche, die Du für ewige Sterne hältst — oder in den einfältigen — ydiota — und armen Franziskus eingedrückt?" „Wahrhaftig, nicht die großen Kirchenlehrer, nicht Augustinus noch Gregorius selbst, diese herrlichen Leuchten der Kirche hat er mit einem solchen Zeichen ausgestattet, noch wollte er sie als Stützen der stürzenden Kirche erweisen, sondern Franziskus, den allerverachtetsten und allerärmsten Idioten — ydiota."

An diesem Punkt setzt die eigentliche Kirchenkritik Rienzos ein. Das Werk dieses Gottesgesandten ist von der verweltlichten und mächtigen Kirche selbst verfälscht worden. Heute würde die Kirche, die inzwischen in ihrem Verfall noch weiter fortgeschritten ist, eine solche Figur wie den Heiligen Franziskus nicht mehr in ihrer Mitte ertragen.

„Oder glaubst Du, wenn heute Franziskus incognito käme, oder ein anderer, der mit seinem Geist begabt ist, und der ohne Zweifel kommen wird, in der Welt aufstände und hinginge und die Würmchen von der Erde aufläse, damit sie nicht von den Tritten der Gehenden zertreten würden, und dazu noch Papierfetzen, die über den Weg verstreut sind, aufsammelte und in Mauerlöcher versteckte, damit nicht Buchstaben, welche den Namen Christi ausdrücken, durch die Füße der Menschen geschändet würden — glaubst Du etwa, daß ein solcher heute nicht nur nicht von den Prälaten der Kirche, sondern auch von seinen eigenen Brüdern ein Narr — fantasticus — und ein Viechs-Idiot genannt würde — bestialissimus ydiota —?"

In den weiteren Sätzen des Briefes ist der Gedanke, daß es im Grunde Christus selbst ist, der in Franziskus abgewiesen und in der Umformung seines Ordens gekreuzigt wurde, noch deutlicher unterstrichen.

„Wenn also der Bräutigam und Leiter der Kirche, Jesus Christus, mit solcher Inbrunst die Armut liebt, daß er seinen Erwählten zur Erweckung des Glaubens aller in Form eines ewigen Privilegs mit seinen geheimen und öffentlich sichtbaren Wundmalen auszeichnen und ihn zum zweiten Jesus Christus machen wollte, als den Statthalter seiner Armut, sollen wir da nicht... mit jenem uns eilend bemühen ... Arme Christi — pauperes Christi — zu werden?"

Hier wird die Verbindung der Idee vom Wiederkehrenden mit dem Verfallsgedanken deutlich. Der Orden, von dem die evangelische Erneuerung der Kirche ausgehen sollte, hat sich der verfallenden Kirche, in der der Geist erloschen ist, angeglichen, statt sie sich selbst anzugleichen, und hat seine Mission in ihr Gegenteil verkehrt, so daß das Haupt dieses evangelischen Ordens nicht nur bei den Führern der Kirche, sondern gerade bei seinen eigenen Jüngern jetzt eine Abweisung erfahren würde. Antichrist ist demnach nicht die Kirche Christi an sich, sondern die Kirche, die von ihrer ursprünglichen Mission abgefallen ist und die das Werk ihrer Erneuerung durch die Verkündigung von Lehre und Leben Jesu Christi zunichte macht und den wiederkehrenden Christus selbst verfolgt, um sich in dem status ihrer Verweltlichung zu bewahren.

Ganz ähnlich wie hier die Kritik des Verfalls des Franziskanertums in den Gedanken des wiederkehrenden Franziskus vorgetragen wird, kleidet sich in der deutschen Erweckungsbewegung die Kritik der Reformation in den Gedanken vom wiederkehrenden Luther. Eine auffällige Stelle findet sich bei Jung-Stilling, der in seinem Grauen Mann, Heft II S. 34 folgendermaßen schreibt:

„Wenn jetzt Luther wiederkäme und sähe und hörte diese Vernunftschliche, was würde er sagen? der große heldenmüthige Mann, dem das Wort Gottes Alles war und der den Glauben an dasselbige zur Hauptsache machte — ja, was würde er sagen? — gewiß würde er sich auf die Seite der wahren Verehrer Jesu Christi wenden und noch einmal singen:

Erhalt uns Herr bei deinem Wort usw. und:
Dein Wort sie sollen lassen stahn,
Und kein Dank dazu haben usw."

Sicher finden sich in der übrigen Erweckungsliteratur ähnliche Gedanken, deren Untersuchung lohnend wäre. Jung-Stilling selbst hat auch für den Gedanken des wiederkehrenden Christus ein Verständnis. So schreibt er etwa bei der Frage nach der Überzeugungskraft der Wunder Christi im Grauen Mann ib. S. 60 folgendermaßen:

„Sie sahen, daß er Blinde sehend, Lahme gehend, Stumme redend, ja sogar Todte lebendig machte, und doch forderten sie noch immer Zeichen und Wunder von Ihm. Glaube mir, wenn Christus auch jetzt noch unter uns wandelte und alle die Zeichen thäte, ja wenn Er auch selbst unter uns von den Todten auferstünde, so würde das wenig helfen, die menschliche Vernunft und die Zweifelsucht würde immer gegen das Alles etwas einzuwenden finden; wer nicht glauben will, dem hilft kein Beweis, und wer glauben will, aber nicht kann, dem hilft er eben so wenig."

Der Protestantismus in Oesterreich und Polen im Ringen um seine Rechtsstellung.

Von Karl Völker,
Wien, Invalidenstraße 7.

Die Reformation zertrümmerte die mittelalterliche Kircheneinheit. Man fand sich nicht leicht mit dieser Tatsache ab. Im Augsburgischen Religionsfrieden (1555), der in Deutschland an Stelle der bisherigen Provisorien einen Dauerzustand schaffen sollte, wurde der Hoffnung Ausdruck gegeben, man werde doch noch „zu christlicher, freundlicher und endlicher Vergleichung der spaltigen Religion kommen". Aber römisch-katholisches und protestantisches Kirchentum standen sich so schroff ablehnend gegenüber, daß ungeachtet verschiedentlich unternommener Verständigungsversuche eine Einigung sich als undurchführbar erwies.

Die religiöse Intoleranz, mit der Katholiken und Protestanten ihr Kirchenwesen gegeneinander abgrenzten, hatte aber noch eine staatspolitische Rückwirkung. Bei der engen Verbindung von Staat und Kirche im Mittelalter ergab sich für die Staatswesen, die von der Reformation berührt wurden, die Notwendigkeit, der kirchlichen Neuordnung auch staatsrechtlich Rechnung zu tragen. Die Umstellung vollzog sich verhältnismäßig einfach in denjenigen Gebieten, woselbst die neue Kirchenform zur alleinigen Herrschaft gelangte, wie andererseits die kirchlichen Neuerungsbestrebungen in denjenigen Ländern, in denen die alte Kirche ihre Stellung ungebrochen zu behaupten vermochte, auf Grund der überkommenen Ketzerpraxis niedergehalten wurden. Problematisch gestaltete sich hingegen die Angelegenheit in den Staatsgebieten, woselbst beide kirchlichen Richtungen sich die Waage hielten. Es erwuchs den betreffenden Regierungen die Aufgabe, Mittel und Wege ausfindig zu machen, um das Zusammenwirken der im Glauben Getrennten für das gemeinsame Staatswohl sicherzustellen. Die Lösung im friedlichen Sinne war dabei nur möglich, wenn man dem Toleranzgedanken Raum gab. Damit hielt eine neue Idee ihren Einzug in die Staatspolitik.

Ja, man kann die Behauptung aufstellen, daß die sog. Neuzeit von hier aus bestimmte Wesensmerkmale, die sie von dem sog. Mittelalter scheiden, erhält. Man muß hierbei allerdings von vornherein einen Vorbehalt machen: die das Staatsleben umgestaltende staatsrechtliche Toleranz, die mit religiös-konfessioneller Duldsamkeit nicht durcheinander gebracht werden darf, setzte sich ungeachtet bedeutsamer Ansätze in der Anfangszeit erst nach schweren Rückschlägen endgültig durch.

An der Gestaltung der Rechtslage des Protestantismus in Österreich und Polen läßt sich dieser Werdegang besonders deutlich erfassen. Die beiden Länder gehören in dieser Hinsicht auf eine Linie, nicht nur wegen der parallelen Entwicklung hüben und drüben, sondern auch infolge der unmittelbaren tatsächlichen Zusammenhänge, die zwischen beiden hiebei bestehen. Mit Rücksicht auf diesen Umstand, der in der Forschung bisher nicht genügend berücksichtigt worden ist, empfiehlt es sich, dieser Fragestellung einmal näherzutreten. Die gesonderte Betrachtung der Verhältnisse im Zeitalter der Reformation, Gegenreformation und Aufklärung ergibt sich durch den Gang der Ereignisse von selbst. Unter „Österreich" verstehen wir das spätere sog. Zisleitanien mit Ausschluß der Länder der Stephanskrone.

1.

Beim Aufstieg der Reformation waren in Österreich wie in Polen im Grunde genommen dieselben Faktoren am Werke: in erster Linie der erbansässige Adel, der durch den Anschluß an die neue Lehre seine Standesrechte, für die er sich gerade damals gegenüber der landesfürstlichen Gewalt zäh zur Wehr setzte, erheblich erweiterte. Indem er sich der überkommenen Bindungen von seiten der kirchlichen Behörden entledigte und die religiöse Frage auf seinem Grund und Boden gemäß den Grundsätzen der Reformation regelte, befestigte er zugleich seine Gesamtstellung im politischen Leben. Bei dem Übertritt zur evangelischen Glaubensform ließ sich der Adel von seiner neu gewonnenen religiösen Überzeugung entscheidend bestimmen. So verteidigte er seine persönliche Gewissensfreiheit, wenn er die

staatsrechtliche Sicherstellung der von ihm durchgeführten kirchlichen Neuerungen anstrebte. Es lag nun in der Natur der Sache, daß sowohl in Polen als auch in Österreich der hohe Klerus mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln eine solche Gestaltung der Dinge aufzuhalten suchte. Er konnte sich dabei auf die ihm seit altersher eingeräumten Rechtsbefugnisse berufen. Der protestantische Adel vertrat demgegenüber den Standpunkt, daß durch die unabweislichen Forderungen der Gegenwart die alten Rechtsnormen hinfällig geworden seien. Unter Berufung auf die ihm zustehenden Patronatsrechte hielt er übrigens daran fest, daß er den Rechtsboden nicht verließe, wenn er die Freigabe des evangelischen Bekenntnisses verlangte.

Es war nun Sache der Landesfürsten, einen Ausweg aus den sich immer mehr zuspitzenden Gegensätzen herauszufinden. Das Problem hätte in radikaler Weise gelöst werden können, wenn die Entscheidung einseitig im Sinne der mittelalterlichen Ketzerpraxis erfolgt wäre. Eine solche Einstellung lag jedoch den beiden Regenten, von deren Entschließung die Gestaltung der Dinge in erster Linie abhing, völlig fern. Maximilian II. und Sigismund August neigten von vornherein zu einem friedlichen Ausgleich der vorhandenen Schwierigkeiten. Indem sie ihre grundsätzliche Haltung in die Tat umsetzten, schufen sie in ihren Ländern die Rechtsgrundlage für den Toleranzgedanken. Durch die Geistesverwandtschaft der beiden miteinander verschwägerten Herrscher, die auch sonst nahe Beziehungen unterhielten[1]), wurde die konfessionelle Frage in Polen wie in Österreich auf die gleiche Bahn gelenkt. Ohne sich von der römisch-katholischen Kirche abzusondern, wiesen beide die Verfechter der kirchlichen Neuerungen, auch die entschiedensten, keineswegs aus ihrer Umgebung, sie übertrugen ihnen vielmehr wichtige Staatsämter. Wenn auch Sigismund August ungeachtet

1) Bei der Auseinandersetzung mit Sigismund August wegen der Sicherstellung seiner Schwester Katharina, deren Ehe mit dem Polen-König 1570 in die Brüche ging, betonte Maximilian II. immer wieder, daß seine freundschaftlichen Gefühle für den Schwager dadurch nicht erkaltet seien. Vgl. die Instruktionen des Kaisers an seine Bevollmächtigten am polnischen Hof. W(iener) St(aatsarchiv): Polonica Fasc. 9.

seines Briefwechsels mit Melanchthon und Calvin [2]) im Unterschied von seinem österreichischen Schwager, der in jüngeren Jahren bei den Protestanten als ein Freund der „evangelischen Wahrheit", für die er Leiden auf sich nahm, galt [3]), einer unmittelbaren Fühlungnahme mit den reformatorischen Theologen tunlichst auswich, so schwebte doch beiden, als sie auf der Höhe des Lebens standen, letzten Endes das Ideal einer über den streitenden Parteien erhabenen allgemeinen christlichen Kirche vor [4]). Ihre gelegentlichen Ergebenheitskundgebungen gegenüber dem Römischen Stuhl dürfen darüber nicht hinwegtäuschen, daß sie keinen ernstlichen Versuch unternahmen, der Ausbreitung der Reformation Einhalt zu tun, wie sie auch für ihre Person, sofern nicht staatspolitische Erwägungen es erheischten, keinen sonderlichen kirchlichen Eifer an den Tag legten [5]). Sigismund August und Maximilian II. gehören einer Herrschergeneration an, die unter dem Einfluß des Humanismus und unter dem Eindruck der konfessionellen Kämpfe die christliche Religion wohl nicht geringschätzte, die aber die Interessen der kirchlichen Parteien doch ihren eigenen anderweitigen politischen Plänen unterordnete. Der Polenkönig vermied angelegentlich jede Überspannung der kirchlichen Gegensätze in seinem Reich, um die Verwirklichung des Lieblingsgedankens seines Lebens, der Vereinigung Polens und Litauens zu einem Reichsganzen, nicht zu gefährden [6]), und der Kaiser näherte sich wenigstens äußer-

2) G. Loesche, Luther, Melanchthon, Calvin in Österreich-Ungarn, 1909, S. 170, 237 f.

3) V. Bibl, Maximilian II., der rätselhafte Kaiser, 1929, S. 76.

4) Sigismund August gab auf dem Lubliner Reichstag der Hoffnung Ausdruck, es werde durch die Gnade des heiligen Geistes „ein heiliger christlicher Glaube in einer einheitlichen christlichen Kirche" zustande kommen. Vgl. O. Halecki, Zgoda Sandomierska 1570 r., 1915, S. 169, und Maximilian II. schloß die Assekuration vom 14. Jänner 1571 mit den Worten: „Bis zu einer allgemeinen christlichen Vergleichung der heiligen Religion." Vgl. K. Völker, Die Entwicklung des Protestantismus in Österreich, 1917, S. 35.

5) Maximilians II. Gesandter, der Abt Johannes Cyrus, klagte in seinem Bericht über Sigismund Augusts Todeskrankheit am 7. Juli 1572: „nec confessionis, nec sacrae communionis auf salutis animae ulla sit mentio." WStA. Polonica Fasc. 10. Auch Maximilian lehnte die letzte Ölung ab, Bibl a. a. O., S. 394 ff.

6) K. Völker, Die Kirchenpolitik Sigismund Augusts von Polen. In: Redlich-Festschrift 1929, S. 497-508.

lich wieder der alten Kirche, um die dynastischen Interessen seines Hauses nicht aufs Spiel zu setzen[7]). Da sie sich beide nicht einseitig festlegten, ergab sich von selbst, daß sie den Anhängern der neuen Lehre Bewegungsfreiheit gewährten.

Welchen Niederschlag fand diese tolerante Haltung der Herrscher in der staatlichen Gesetzgebung? Davon hing naturgemäß die Gestaltung des evangelischen Kirchenwesens ab. Zwischen Polen und Österreich besteht in dieser Hinsicht ein entscheidender Unterschied. In den habsburgischen Ländern gründete sich die Religionsfreiheit auf Entschließungen der Herrscher, während in Polen entsprechend der anders gearteten Stellung des Adels im Staatsganzen die Konföderation vom 2. Jänner 1573[8]) ihre Grundlage bildete. Diese Abmachung kam zwar erst nach dem Tode des letzten Jagiellonen in der Zeit des Interregnums zustande, sie hat aber letzten Endes die Religionspolitik, die dieser befolgte, zur Voraussetzung. Ferner wurde in Österreich die freie Religionsübung auf die Augsburgische Konfession beschränkt, während in Polen eine bekenntnismäßige Bindung nicht vorgesehen wurde. In Österreich hielt man sich nämlich durch die Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens, der jedes andere Bekenntnis ausschloß, gebunden — im Majestätsbrief Rudolfs II. vom 9. Juli 1609 für Böhmen wird bezeichnenderweise hervorgehoben, daß die Confessio Bohemica, die Grundlage des evangelischen Kirchenwesens sub utraque, von einigen auch die Augsburgische genannt werde[9]) —, wohingegen in Polen schon durch den Umstand, daß Lutheraner, Reformierte und böhmische Brüder sich in dem Sendomirer Konsensus vom 18. Mai 1570 gegenseitig die Rechtgläubigkeit ihrer Sonderbekenntnisse zusicherten[9a]), die einseitige Bevorzugung einer bestimmten evangelischen Bekenntniskirche von Haus aus ausgeschlossen erschien. Den 1573 in Warschau die erste freie Königswahl vorbereitenden Adelsvertretern kam es übrigens lediglich

7) Bibl a. a. O., S. 94 ff.

8) Abgedruckt: J. Chrzanowski-St. Kot, Humanism i reformacya w Polsce, S. 424 f.

9) B. Czerwenka, Gesch. d. evang. Kirche in Böhmen II, S. 481 bis 520.

9a) Vgl. K. Völker, Der Unionsgedanke des Consensus Sendomirensis; in Ztschr. f. osteur. Gesch. VII, 1933, S. 308—325.

darauf an, durch allgemeine Bestimmungen einen etwaigen Religionskrieg von Polens Grenzen fernzuhalten. Eine nähere staatsrechtliche Regelung innerkirchlicher Angelegenheiten der Protestanten lag deshalb völlig außerhalb der Interessen der Konföderierten. Diese Einstellung bewegte sich ganz auf der Linie der Religionspolitik Sigismund Augusts, der sich darauf beschränkte, die Rechtswirksamkeit der bischöflichen Gerichtsbarkeit außer Kraft zu setzen, wodurch der Adel freie Hand bekam, das evangelische Kirchenwesen nach eigenem Ermessen einzurichten. Ganz anders in Österreich: Maximilian II. schrieb durch die Religionskonzession vom 18. August bzw. 7. Dez. 1568 und die Assekuration vom 14. Jänner 1571 den lutherischen Herren und Rittern Nieder- und Oberösterreichs genau vor, in welcher Weise sie ihr Kirchenwesen einzurichten haben. Er gewährte ihnen dabei aus landesfürstlicher Machtvollkommenheit die Begünstigung des Augsburgischen Religionsfriedens, worauf sie als Landstände an sich keinen Anspruch hatten [10]). Dadurch war ihnen eine klare Linie gezogen.

Trotz der verschiedenen Rechtsgrundlage war in Polen und Österreich das Endergebnis das gleiche: Eine protestantische Adelskirche, die sich aus eigener Kraft aufbaute. In dieser Hinsicht trifft allerdings bei Polen der Vergleich noch mehr mit dem innerösterreichischen Luthertum zu, das gestützt auf das Erzherzog Karl II. abgetrotzte Brucker Libell vom 9. Februar 1578 ein nach allen Richtungen hin geordnetes Kirchen- und Schulwesen errichtete [11]).

Wie war es nun um die Religionsfreiheit der nichtadeligen protestantischen Bevölkerungsteile bestellt?

Die Bauernschaft kam weder in Polen noch in Österreich als selbständiger Faktor in Betracht. Maximilian II. räumte den Herren und Rittern das Recht ein, „daß sie in allen Schlössern, Häusern und Gütern für sich, ihr Gesinde und ihre Zugehörigen, auf dem Lande zugleich für ihre Untertanen das

10) Ders., Das Augsburgische Bekenntnis in Österreich; in: Jahrbuch der Ges. f. d. Gesch. d. Protestantismus in Österreich 51, 1930, S. 10.

11) J. Loserth, Die Reformation und Gegenreformation in den innerösterreichischen Ländern, 1898, S. 194 ff.

Augsburgische Bekenntnis frei gebrauchen mögen“ [12]). Von einer freien Entscheidung der Hörigen für die neue Lehre ist hier nicht die Rede; es wird ihnen lediglich gestattet, an der Religionsfreiheit ihrer Grundherren teilzuhaben, wobei nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, ob sie das Recht haben, einem etwaigen Druck des lutherischen Gutsbesitzers in kirchlichen Dingen Widerstand zu leisten. Sigismund August sah sich überhaupt nicht veranlaßt, zu der religiösen Frage des Bauernstandes Stellung zu nehmen. In der Warschauer Konföderation vom 28. Jänner 1573 wird die Glaubensfreiheit der Hörigen weder bejaht noch verneint. Die Konföderierten wollten verhindern, daß ihre Hintersassen „unter dem Vorwand der Religion“ sich dem schuldigen Gehorsam gegenüber ihren Grundherren entziehen. Des Näheren wird hierbei der Ungehorsam d. i. die Auflehnung „sowohl in geistlichen als auch in weltlichen“ Belangen ins Auge gefaßt, d. h. den Hörigen nach keiner Richtung hin eine eigene Entscheidung, die sich gegen die Verfügungen ihrer Gutsherren richten würde, zugestanden. Die Frage wird nicht weiter berührt, inwieweit die Bauernschaft unter diesen Umständen in ihrem Gewissen frei bleiben solle. Sie spielte in Polen eine so untergeordnete Rolle, daß man sich nicht die Mühe nahm, ihretwegen allgemein gültige Grundsätze aufzustellen [13]).

Die Städte und Märkte nahm der Kaiser „als eigenes Kammergut“ nicht in die Konzession auf, wie er auch die offene Kirche in Wien nicht zuließ. Der Bürgerschaft verweigerte er demnach die unumwundene Zusage der Religionsfreiheit, wohingegen Sigismund August die Augustana in Danzig und in den Städten von Polnisch-Preußen in der Zeit von 1557 bis 1570 ohne weiteres freigab und 1572 die Errichtung eines evangelischen Gemeindehauses in Krakau gestattete [14]). Bei der letzteren Bewilligung handelt es sich freilich zum guten Teil um eine Stif-

12) K. Völker, Die Entwicklung des Protestantismus in Österreich, 1917, S. 33.

13) K. Völker, Die Glaubensfreiheit der Hörigen nach der Warschauer Konföderation vom 28. I. 1573; in Ztschr. f. osteurop. Gesch. VI, 1932, S. 161—177; daselbst Auseinandersetzung mit J. Siemienski, W. Sobieski, St. Staszycki.

14) Adalb. Wengierski, Chronik der evang. Gemeinde zu Krakau, 1917, S. 15 ff.

tung des Adels, der auch in anderen Städten Polens evangelischen Gottesdienst einrichtete, und bei den Zugeständnissen an die größtenteils deutsche Bürgerschaft in den erwähnten Orten um die Erweiterung der bereits vorhandenen Selbstverwaltung. Eine generelle Entscheidung traf jedoch Sigismund August in der Angelegenheit der Religionsfreiheit der Bürgerschaft ebensowenig wie hinsichtlich des evangelischen Kirchenwesens des Adels.

Den obersten Grundsatz seiner Regierungstaktik verkündigte der Polenkönig ungeachtet gelegentlicher anderweitiger Zusagen an die ihn hart umdrängende hohe Geistlichkeit auf dem Lubliner Reichstag 1569, als er erklärte, „daß er niemandes Gewissen belasten wolle“ [15]). In gleicher Weise gab Maximilian II. den evangelischen Ständen Böhmens am 22. August 1575 die Versicherung ab, „er sei bisher in Religionssachen niemandem nahe getreten und wolle es auch jetzt nicht tun“ [16]). Sein Bruder Karl erklärte im Brucker Libell: „So wenig ich Euch in Eurem Gewissen bekümmere oder betrübe, sollt auch Ihr dasselbe mir und den Meinigen auch nicht tun“; er fügte hinzu: „Die Bürger will ich nicht beschweren in ihrem Gewissen, wie ich ihnen bisher wegen der Religion nicht ein Haar gekrümmt habe [17]).“ Unter Wahrung des katholischen Charakters ihrer Länder sichern die Herrscher Österreichs und Polens ihren evangelischen Untertanen Gewissensfreiheit zu.

Bloße mündliche Zusagen der Herrscher genügten nicht.

Die während des ersten Interregnums am 28. Jänner 1573 zustande gekommene Warschauer Konföderation, worin die dissidentes de religione sich gegenseitig volle ungeschmälerte Glaubens- und Gewissensfreiheit zusicherten [18]), bedurfte der

15) O. Halecki, Zgoda Sandomierska 1570 r., 1915, S. 169.
16) B. Czerwenka a. a. O. II, S. 468 ff.
17) J. Loserth, Die steirische Religionspazifikation, 1896, S. 89 ff.
18) „Wir versprachen gegenseitig pro nobis et successoribus nostris in perpetuum sub vinculo iuramenti, fide, honore et conscientiis nostris, daß wir dissidentes de religione unter uns Frieden halten und wegen des verschiedenen Glaubens und der Veränderungen in den Kirchen kein Blut vergießen noch mit Gütereinziehung, Ehrverlust, carceribus et exilio gegen jemanden gerichtlich vorgehen und keiner Behörde bei einem solchen Vorgehen irgendwie helfen werden.“ Chrzanowski-Kot a. a. O., S. 425.

königlichen Bestätigung, um Rechtskraft zu erlangen. Der protestantische Adel setzte deshalb alles daran, um die Anerkennung der Konföderation in den Krönungseid des künftigen Königs einzuschieben.

Unter den Interessenten um die polnische Krone befand sich auch Maximilian II., der bereits zu Lebzeiten des letzten Jagiellonen seinen Gesandten am polnischen Hofe einschärfte, die Aufmerksamkeit auf seine oder seines Sohnes Ernst Kandidatur zu lenken. Die Religionsfrage schnitt er dabei sofort an. In der Instruktion an den böhmischen Erbmarschall Berchtold und den Abt Cyrus vom 18. Mai 1571 trägt er denselben auf, die Erklärung abzugeben, daß hinsichtlich der Religion „neutri parti tali quippiam timendum esse". Im weiteren läßt sich der Kaiser darüber aus, was den zukünftigen polnischen Wählern ebenfalls zu Gemüte geführt werden solle, es sei seine Hauptsorge stets gewesen, „concordiam, pacem et quietem Sacri Romani Imperii regnorumque et dominiorum nostrorum pro viribus tueri et stabilire debitamque et iustam aequabilitatem erga omnes servare", „auf daß niemand einen gerechten Grund zu Beschwerden haben solle". Bezüglich seines Sohnes Ernst versichert er, daß er in den Fußstapfen des Vaters wandeln werde[19]). Auf die Nachricht von dem am 7. Juli 1572 erfolgten Tode Sigismund Augusts setzte der Kaiser seine Bemühungen um den polnischen Thron für seinen Sohn Ernst mit erhöhtem Eifer fort. In seiner Instruktion vom 2. August 1572[20]) an seine Bevollmächtigten Wilhelm von Rosenberg und Vratislav von Bernstein erörterte er alle Möglichkeiten, die sich im Verlauf der Verhandlungen ergeben könnten: Wenn die Litauer sich von den Polen trennen wollen, so mögen ihnen die Vorteile der Union vorgehalten werden; gehen sie darauf nicht ein, so sei Erzherzog Ernst bereit, sich gesondert zum König von Polen und zum Großherzog von Litauen wählen zu lassen; unter Umständen könnte auch ein Bruder von ihm den litauischen Thron besteigen; sollte von dem

19) WStA Polonica fasc. 10 (1571/2). In demselben Zusammenhang bemerkt Maximilian, eine Wiederverheiratung Sigismund Augusts würde er als eine dem Erzhause zugefügte „contumelia et iniuria" ansehen.

20) Ebenda.

künftigen polnisch-litauischen Herrscher gefordert werden, daß er die alternde Infantin Anna, Sigismund Augusts Schwester, heiraten müsse, so sei Ernst auch dazu bereit. Die Zusicherung der Wahrung der Religionsfreiheit wird erneuert: „Utriusque certe ecclesiastici et saecularis ordinis tam quoad religionem quam reliqua haud eandem semper aequalitatem servatum iri." Und: „Debitam et religionis et iustitiae aequalitatem erga omnes servamus, ne cuiquam iusta conquerendi causa relinquatur." In Sonderschreiben an verschiedene maßgebende Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens in Polen, wie die Brüder Latalski, Ostrorog, Górka, den Wojewoden Leszczyński, Adalbert von Laski, also protestantische Adelige, gab Maximilian dieselbe Erklärung hinsichtlich der Hochhaltung der Glaubensfreiheit ab. In einer anderen Instruktion aus dieser Zeit trägt er seinen Gesandten auf, darauf hinzuweisen, er habe im Deutschen Reich wie in seinen Erblanden bei jedem dissidium religionis solche Mittel und eine solche Mäßigung angewendet, daß Unstimmigkeiten dieser Art jederzeit „modo bono ac placide, sine turbis, ferro et sanguine" beigelegt worden seien [21]). Diese Zusagen bewegen sich durchaus auf der Linie der nachmaligen Bestimmungen der Warschauer Konföderation, ja man wäre fast versucht anzunehmen, diese seien durch jene beeinflußt worden. Maximilian konnte außerdem die kürzlich erwähnte Assekuration als Beweis für den Ernst seiner Versprechungen anführen. Die Abschriften und Übersetzungen der Warschauer Konföderation, die sich in den kaiserlichen Akten finden, bekunden deutlich, daß Maximilians Politik dahin ging, durch Förderung des Toleranzgedankens die polnische Königskrone seinem Hause zu sichern.

Es trat aber das Gegenteil ein. Aus der Wahl ging als Sieger derjenige Kandidat hervor, der überhaupt nicht in Betracht hätte gezogen werden sollen, wenn man mit der Toleranzidee Ernst machen wollte, Heinrich von Valois, der Bruder Karls IX. von Frankreich, dem die Verantwortung für die Greueltaten der Bartholomäusnacht aufgebürdet wurde. Es ist erwiesen [22]), daß

21) Ebenda.
22) W. Sobieski, Polska a hugonoci po nocy St. Bartłomieja, 1910. S. 14 ff.

die Warschauer Konföderation unter dem Eindruck der Schreckensnachrichten aus Paris abgeschlossen wurde; man wollte Polen vor Vorkommnissen dieser Art bewahren. Ungeachtet aller Warnungen der französischen und schweizerischen Glaubensgenossen[23]) ließen sich schließlich die adeligen Führer des polnischen Protestantismus dennoch auf Verhandlungen mit dem Gesandten Heinrichs, dem redegewandten Bischof Montluc, ein, wiewohl dieser in seiner Wahlrede vom 19. April 1573 im Unterschied von den Zusagen Maximilians die religiöse Frage überhaupt nicht berührte. Einer der Hauptförderer der Bemühungen Heinrichs um die polnische Krone, der Sandomirer Wojewode Peter Zborowski, war selbst Calviner. Da auch dem reformierten polnischen Adel an sich die französische Kandidatur willkommener war als die habsburgische, glaubte er um die schweren Bedenken, die jene ihm wegen der Glaubensfrage bereitete, auf die Weise herumzukommen, daß er von dem neuen König die eidliche Zusage der Beobachtung der Grundsätze der Warschauer Konföderation forderte. Außerdem erreichten die polnischen Calviner auf Grund der „postulata polonica“[24]) gewisse Zugeständnisse für ihre französischen Glaubensgenossen im Edikt von Rochelle[25]), wodurch gegenüber den Versprechungen Maximilians der peinliche Eindruck der Bartholomäusnacht in Polen verwischt werden sollte. Nach langwierigen Verhandlungen, die in Paris und Krakau geführt wurden, einigte man sich dahin, daß Heinrich die Dissidentenrechte in seinem Krönungseid, den er am 20. Februar 1574 in der Krakauer Kathedrale ablegte, beschwor. Nur der Wachsamkeit des Krakauer Wojewoden Johann Firlej hatten es die polnischen Protestanten zu danken, daß der König sich diesen Zusagen nicht im letzten Augenblick entzog[26]). So erreichten sie auf Umwegen, was für Maximilian II. von allem Anfang eine Selbstverständlichkeit war. Es muß hiebei allerdings in Betracht gezogen werden, daß der in Spanien am Hofe Philipps II. erzogene Erzherzog Ernst, den der Kaiser

23) Ebd. S. 21—48, 92 f.
24) Ebd. S. 185—190.
25) Ebd. S. 97 ff.
26) Ders., „Si non iurabis, non regnabis“, in: Reformaya w Polsce II. S. 54—70, 1922, klärt die legendären Übertreibungen dieser Vorgänge.

für den polnischen Thron kandidierte, hinsichtlich der Toleranzfrage nicht das Vertrauen einflößte, das sein Vater für sich beanspruchen durfte.

Die anläßlich der Krönung Heinrichs von Valois festgelegte Formel, die seither in jeden Krönungseid aufgenommen wurde, bildete fortab die Rechtsgrundlage für die Glaubensfreiheit des Protestantismus in Polen. Sie lautete: „Pacem et tranquilitatem inter dissidentes de religione tuebor, manu tenebo nec ullo modo vel iurisdictione nostra vel officiorum nostrorum et statuum quorumvis authoritate quempiam affici, opprimique causa religionis permittam, nec ipse afficiam nec opprimam [27])." Diese Zusage enthält zwar keine positiven näheren Bestimmungen hinsichtlich der Glaubensfreiheit, bietet aber die Gewähr für die ungehinderte Ausgestaltung des protestantischen Kirchenwesens. Bei einer wohlwollenden Auslegung genügte „der Dissidentenfriede" im polnischen Krönungseid in der Tat vollständig, insofern es den Bekennern des evangelischen Kirchentums unbenommen bleiben sollte, gemäß den Grundsätzen ihrer Glaubenslehre sich einzurichten. Der darin zum Ausdruck gebrachte Verzicht auf die Glaubenseinheit bedeutete für Polen insofern keine Neuerung, als es den Schismatikern seit der Erwerbung Rotrußlands unter Kasimir d. Gr. Glaubensfreiheit gewährte [28]). Der polnische Staat überließ gemäß den Bestimmungen des Krönungseides den Dissidenten die Regelung ihrer innerkirchlichen Angelegenheiten und beschränkte sich lediglich auf die Sicherstellung des äußeren friedlichen Zusammenlebens der konfessionell getrennten Staatsbürger.

Anders gestalteten sich die Dinge in Österreich. Hier suchte die Regierung genau die Grenzen abzustecken, innerhalb welcher sie den Evangelischen die freie Betätigung ihres Glaubens gestattete. Die Söhne Maximilians II., Mathias und Rudolf, beseitigten nicht aus Überzeugung, sondern unter dem Druck der politischen Lage nach starken Gegenschlägen die Unklarheiten

27) Volumina legum II, S. 135, 148, 246; III, S. 367 (seit Wladyslaw IV. hinzugefügt dissidentes de religione „christiana"; IV, S. 118; V, S. 22, 147; VI, S. 9; VII, S. 107.

28) K. Völker, Kirchengesch. Polens, S. 67—70; daselbst die einschlägige Literatur.

der Toleranzgesetzgebung ihres Vaters. Dieser gewährte durch den Majestätsbrief vom 9. Juli 1609 den sub utraque Kommunizierenden in Böhmen [29]) und durch den vom 20. August v. J. den Lutheranern in Schlesien [30]) volle Religionsfreiheit, jener erweiterte durch die Kapitulationsassekuration vom 18. März 1609 [31]) die Zugeständnisse Maximilians auf die Bürger und Bauern.

So schloß die Entwicklung der konfessionellen Frage in Österreich wie in Polen im Zeitalter der Reformation mit dem völligen Durchbruch des Toleranzgedankens [32]).

2.

Der Verlauf der Gegenreformation weist nicht minder zahlreiche Berührungspunkte zwischen beiden Ländern auf. Schon rein äußerlich. Wir greifen einige Momente stichweise heraus: Peter Canisius, die treibende Kraft der katholischen Erneuerung am Hofe Ferdinands I., hielt im Herbst 1558 im Palais des Krakauer Bischofs Zebrzydowski Vorträge über die Religion, und Peter Skarga, sein Genosse aus dem Jesuitenorden, nachmals die Seele des Kampfes gegen den Protestantismus unter Sigismund III., weilte studienhalber gleichzeitig in Wien. Der päpstliche Legat Johannes Franziskus Commendone hatte die Aufgabe, sowohl Sigismund August als auch Maximilian II. gegen „die Ketzer" mobil zu machen. Er war es auch, der während des ersten Interregnums den polnischen Wählern die Botschaft Gregors XIII. überbrachte, nur einen „cultor catholicae pietatis" zu wählen. Der Wojewode von Sandomir, Peter Zborowski, der am 9. April 1573 Maximilian II. darüber berichtete, fügte mit einem Seitenblick auf den Legaten hinzu: „Eure Majestät

29) Abgedruckt bei K. Völker, Die Entw. des Protest. in Österreich, S. 47—52.

30) Ebenda, S. 55—60.

31) Ebenda, S. 45 ff.

32) Es fällt auf, daß bei der Wahl Maximilians II. zum König von Polen nach der Flucht Heinrichs von Valois das Toleranzproblem keine Rolle spielt. In den dem Kaiser am 16. Dezember 1575 vorgelegten Artikeln der pacta conventa wird die konfessionelle Frage überhaupt nicht erwähnt, sondern nur ganz allgemein die Bewahrung und Erweiterung der Freiheiten gefordert (WStA Polonica (Specialia) Fasc. 83a). Die Mehrheit des Adels hielt an Stefan Bathory, der sich schließlich auch durchsetzte, fest. Siebenbürgen, von woher dieser geholt wurde, galt übrigens als das klassische Land der Religionsfreiheit.

haben viele Mißgönner in Polen[33]." Aus kirchlichen Gründen hat Commendone jedenfalls nicht wenig zur Wahl Heinrichs von Valois beigetragen. Die beiden Schwäger, Ferdinand II. und Sigismund III., die die Idee der Gegenreformation gewissermaßen verkörperten, ließen sich gegenseitige Förderung bei ihren Bestrebungen um die Wiederherstellung der katholischen Glaubenseinheit angedeihen[34]. Ihre politischen Gegner standen im evangelischen Lager; wie die Prager Stände unter protestantischer Führung Ferdinand II. die Krone Böhmens streitig machten, so wurde Sigismund III. wegen seiner Rekatholisierungsabsichten 1604 der Herrschaft in Schweden verlustig erklärt. Die „ketzerischen Rebellen" bedrohten die Machtstellung beider Herrscher[35]. Deshalb erscheint es nicht verwunderlich, daß sie sich in einem Waffenbündnis gegen deren Beschützer Gustav Adolf zusammenfanden[36]. Indem sie die Gegenreformation förderten, glaubten sie zugleich den Interessen ihrer Dynastien am besten zu dienen. Diese Grundstimmung hielt sowohl bei den Nachfolgern Ferdinands als auch bei den Söhnen Sigismunds III., die auf den polnischen Thron berufen wurden, an.

Für den Gang der Ereignisse waren aber nicht so entscheidend die äußeren Begleitumstände als vielmehr die inneren treibenden Kräfte, die in Polen ebenso wie in Österreich gleichen Ursprungs in der gleichen Richtung wirkten. Die beiden geistigen Strömungen, die man als Reformation und Gegenreformation bezeichnet, lassen sich nicht zeitlich voneinander abgrenzen; sie lösen sich nicht ab, sondern laufen wenigstens in der Anfangszeit

33) WStA Fasc. 11, Polonica.

34) Am 14. April 1627 empfiehlt Sigismund den aus Schweden gebürtigen treuen Katholiken Jakob Ulphinus Schwan der Unterstützung Ferdinands II., da er dessen „summa religionis cura et sollicitudo" kenne (ebd. Fasc. 29).

35) Sigismund III. schreibt am 6. Juli 1618 an Mathias: Es gebe keine glücklichen katholischen Herrscher, gegen die die Ketzer nicht Rebellionen veranstalten; deshalb gebe es in der Gegenwart keine wichtigere Aufgabe als die Förderung der katholischen Religion (ebd. Fasc. 28).

36) In der Instruktion an seine Gesandten in Polen Mathias Arnoldinus von Clarenstein vom 20. Febr. 1632 bemerkt Ferdinand II. im Hinblick auf die Erfolge Gustav Adolfs, das Bündnis mit Sigismund III. müsse befestigt werden, „ne alter alteri eiusmodi temporis suis contra inobedientes et rebelles subditos et inimicos suos consilio vel ope desit" (ebd. Fasc. 30).

nebeneinander her. Der Kapitulations-Resolution des Kaisers Mathias im Jahre 1609 gingen Exilierungen lutherischer Lehrer und Prädikanten aus Österreich voraus, wie auch Sigismund August ungeachtet seiner toleranten Grundeinstellung unter dem Druck des hohen Klerus sich 1550 zu dem Ausweisungsbefehl gegen die böhmischen Brüder und 1564 zu dem gegen die ausländischen Ketzer gerichteten Parczower Edikt bestimmen ließ [37]). Es liegt in der Natur der Sache, daß die von Rom aus nach einheitlichen Grundsätzen geleitete katholische Kirche vom ersten Tage an alles daransetzte, um der ihren Bestand bedrohenden protestantischen Abfallsbewegung Einhalt zu tun. Wenn es ihr dabei nicht gelang, sich allenthalben in gleicher Weise durchzusetzen, so lag es daran, daß das Kräfteaufgebot auf der gegnerischen Seite zu stark war. Aber die Grundrichtung und Zielsetzung blieben stets die gleichen, mochten sich auch die Dinge äußerlich angesehen in den einzelnen Ländern verschieden gestalten.

Bei der engen Verknüpfung von staatspolitischen und römisch-katholischen Interessen ergab es sich von selbst, daß die Verfechter eines vom Papsttum losgelösten Kirchentums der Illoyalität gegenüber der Regierung bezichtigt wurden. Seit den Tagen Ferdinands II. waren für die offizielle innerösterreichische Staatspolitik Protestantismus und Hochverrat gewissermaßen identische Begriffe. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Anhänger der neuen Lehre den habsburgischen Bestrebungen, die Erblande zu einem absolutistisch regierten Staatsganzen zusammenzuschweißen, durch die Verteidigung der ständischen Freiheiten in den Alpenländern ebenso wie in Böhmen den größten Widerstand entgegensetzten und besonders in Ungarn sich gegen den Wiener Zentralismus auflehnten. Letzten Endes reichen aber die Wurzeln der politischen Ziele der Opposition tief ins Mittelalter zurück; deren Verbindung mit dem protestantischen Kirchenwesen erscheint nicht als wesenhaft, sondern in erster Linie bedingt durch die gegenreformatorischen Maßnahmen der Staatsregierung. Im einzelnen läßt sich nur schwer eine scharfe Grenze

37) K. Völker, Kirchengeschichte Polens, S. 150 u. 202.

zwischen den beiderseitigen Gedankengängen ziehen. Jedenfalls bildete der Vorwurf des Hochverrats in Österreich die Rechtsgrundlage zum völligen Abbau der den Protestanten gewährten Duldung [38]). In Polens Protestantenpolitik spielten Erwägungen dieser Art ebenfalls eine Rolle. In seinen Sejmpredigten, um nur eines zu erwähnen, schob Peter Skarga die Erwägung in den Vordergrund, daß der Abfall von der katholischen Kirche die Auflehnung gegen die Rechtsordnungen des Staates zur notwendigen Folge habe [39]). Die Sympathiekundgebungen des protestantischen Adels für den Gegner Johann Kasimirs, den lutherischen Schwedenkönig Karl X. Gustav, der fast ganz Polen besetzte, wurden in diesem Sinne gedeutet, wiewohl die Evangelischen vorher die Kandidatur Wladyslaw IV., des Bruders Johann Kasimirs, ungeachtet der verlockenden Versprechungen Gustav Adolfs hinsichtlich der vollen Glaubensfreiheit einmütig abgelehnt hatten. Die drakonischen Bestimmungen des Warschauer Traktates 1716 wurden durch den Hinweis auf die Haltung der Dissidenten im Nordischen Krieg gerechtfertigt [40]) Ebenso wurden deren Bemühungen bei den ausländischen Höfen um die Wiederherstellung ihrer alten Rechte als Hochverrat bewertet.

Bei tieferem Eindringen in die historischen Zusammenhänge wird man aber den Eindruck nicht los, daß die politische Haltung der Protestanten in Österreich wie in Polen doch nicht letzten Endes als der entscheidende Faktor, wie es in den amtlichen Kundgebungen festgelegt wird, angesehen werden darf. Der Verlauf der Gegenreformation hätte sich in beiden Ländern jedenfalls nicht um vieles anders gestaltet, auch wenn jene sich in politischer Hinsicht völlige Zurückhaltung auferlegt hätten. An „dem Verrat" der Protestanten waren übrigens auch Katholiken mitbeteiligt. Der Kampf um die Ständefreiheit

38) So heißt es z. B. im Reformationsgesetz Ferdinands II. für Oberösterreich vom 10. Okt. 1625: „Unter dem Deckmantel des eigenwilligen libertinistischen Glaubens wurden gefährliche Verschwörungen angezettelt. Daraus ist Rebellion, Aufstand, gefährliches Blutvergießen entstanden." K. Völker, Die Entw. d. Protest. in Österreich, S. 62.

39) Bes. 5. Predigt, Ausgabe von St. Kot, 1925, S. 98 ff.

40) Diese Zusammenhänge werden besonders deutlich aus der Bestimmung, daß der während des letzten Schwedenkrieges eingeführte evangelische Gottesdienst zu verschwinden habe. Vol. leg. 6, S. 124.

in Österreich betraf im Grunde genommen den gesamten Adel, mochte auch der Großteil des katholischen nicht zuletzt aus kirchlichen Erwägungen mit den autokraten Bestrebungen des Herrscherhauses sich abgefunden haben. Unter den polnischen Parteigängern Karl Gustavs befanden sich auch Katholiken, wie Christoph Opalinski und Samuel Twardowski, welch' letzterer den Schwedenkönig sogar mit einem Gedicht begrüßte[41]). Von den Protestanten standen übrigens hüben wie drüben nicht wenige politisch im andern Lager. Die treibende Kraft der Protestantenabwehr wurzelt vielmehr in dem erstarkten katholischen Bewußtsein, das sich in Polen z. B. in der Vernichtung evangelischer gottesdienstlicher Gebäude — 1591 in Krakau, 1605 in Posen, 1611 in Wilna usw. — Luft schaffte.

Wir wirkte sich dieser Stimmungsumschwung in der staatlichen Gesetzgebung aus?

Hüben und drüben wurden die Rechtsgrundlagen auf den Wortlaut hin genau geprüft und Abweichungen nicht geduldet. Dabei rückte die Frage in den Vordergrund, in welchem Ausmaß die Glaubens- und Gewissensfreiheit verbürgt sei.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die schriftlichen Zusagen Maximilians II. lediglich dem lutherischen Adel Nieder- und Oberösterreichs galten. Man berief sich zwar später auf mündliche Versprechungen des Kaisers hinsichtlich der Religionsfreiheit der evangelischen Bürger und Bauern, seine Söhne Rudolf und Matthias verstießen aber doch nicht gegen die Konzession ihres Vaters, wenn sie darüber hinausgehende Forderungen zunächst zurückwiesen. Im kaiserlichen Edikt vom 12. August 1596 heißt es ausdrücklich, „die Stände und Verordneten in Religionssachen dürfen sich weder der Privatpersonen noch der Städte annehmen", widrigenfalls sie Gefahr laufen, der Assekuration verlustig zu gehen[42]). Im gleichen Zusammenhang wurden die lutherischen Herren und Ritter aufgefordert, „alle unter dem Schein des Rechtes entzogenen Pfarreien zu restituieren", d. h. an Stelle der in ihren Patronatskirchen wirkenden lutherischen

41) Alexander Kossowski, Protestantyzm w Lublinie, 1933, S. 189.

42) K. Kuzmany, Urkundenbuch, S. 7 ff.

Prädikanten wieder katholische Priester zuzulassen. Die am 19. Juli 1579 im Wiener Burghof von 5000 Bürgern kniefällig vorgebrachte Bitte um Freigabe des Augsburgischen Bekenntnisses stieß beim Erzherzog-Statthalter Ernst auf taube Ohren. Erst unter dem Druck der politischen Notlage, in die er geraten war, entschloß sich Matthias, wie wir früher erwähnt haben, 1609 zu Zugeständnissen hinsichtlich der Gewissensfreiheit der lutherischen Bürger, ohne aber etwa über die Zulassung des evangelischen Privatexerzitiums auf den Adelsbesitzungen hinauszugehen; in den Städten blieb der öffentliche protestantische Gottesdienst untersagt. Der Streit um die Zulässigkeit des evangelischen Gottesdienstes in böhmischen Städten auf Grund des Majestätsbriefes bildete bekanntlich die unmittelbare Veranlassung zum Ausbruch des 30jährigen Krieges [43]).

Der „Dissidentenfriede" im polnischen Krönungseid enthielt über das Ausmaß der Bewegungsfreiheit der Protestanten keinerlei Bestimmungen. An sich konnte man aus seinem Wortlaut die jedem Staatsbürger gewährleistete volle Glaubens- und Gewissensfreiheit herauslesen. Wie die Dinge nun einmal in Polen lagen, hing aber alles von dem jeweils herrschenden Kräfteverhältnis ab. Solange ein geschlossener Adelskreis für die protestantischen Belange sich einsetzte, wurden die Dissidentenrechte tatsächlich im Sinne weitgehendster Toleranz gedeutet. In dem Maße, wie die Reihen der evangelischen Schlachta sich lichteten, erfuhr sie jedoch merkliche Einschränkungen. Dieser Wechsel kommt auch in der Abwandlung des Begriffes „Dissidenten" zur Geltung [44]). In der Warschauer Konföderation werden darunter ganz allgemein die im Glauben Getrennten, aber doch nunmehr politisch Verbundenen verstanden, also die römischen Katholiken

43) G. Loesche, Gesch. des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich. 3. Aufl. 1930. S. 97 f.

44) Vgl. E. Bursche, Z dziejów nazwy „dysydenci", in Przegląd historyczny 26, 1926, S. 22—41. Dazu: J. Siemienski, Dysydenci w ustawodawstwie, in: Reformacya w Polsce, 5, 1928, S. 81—89, der mit Recht darauf hinweist, daß in der Warschauer Konföderation nur römische Katholiken und die in der Sendomirer Verständigung (1570) zusammengeschlossenen „rechtgläubigen" Protestanten sich zusammenfanden, also nicht Schismatiker und Arianer. Im Krönungseid wird aber der Begriff „dissidentes" durchweg ganz allgemein gefaßt.

nicht ausgenommen[45]), im Krönungseid Heinrichs von Valois wird er doch mehr als Sammelname für die „Akatholiken" überhaupt gebraucht; später faßte man darunter nur die Lutheraner und Reformierten zusammen. Die Sozinianer wurden 1658 als dissidentes a religione christiana aus dem Lande gewiesen. Die Dissidenten in der verengten Begriffsbestimmung werden als konfessionelle Minderheit mit beschränkten Rechtsbefugnissen angesehen. Die Könige verpflichteten sich lediglich zur Aufrechterhaltung des konfessionellen Friedens und zur Wahrung der Rechtssicherheit des einzelnen dissidentischen Untertanen, sie gingen jedoch keinerlei Bindungen hinsichtlich der Betätigungsmöglichkeiten des evangelischen Kirchenwesens ausdrücklich ein. So kam es, daß die Kultusfreiheit der Protestanten im Laufe der Zeit in dem Maße eingeschränkt wurde, als ihre politische Rückendeckung an Widerstandskraft einbüßte.

Es bestand keine allgemein gültige gesetzliche Bestimmung darüber, unter welchen Bedingungen evangelische Gemeindebildungen zulässig seien oder nicht. Ein Skarga verfocht z. B. den Standpunkt ihrer Illegalität in den Städten. Unter dem Einfluß einer solchen Denkweise überfiel, wie wir früher erwähnt haben, eine fanatisierte Volksmenge protestantische Bethäuser und machte sie dem Erdboden gleich. Darauf nahm die am 16. Juli 1632 nach dem Tode Sigismunds III. gebildete General-Konföderation die Bestimmung auf, daß in den königlichen Städten „zur Vermeidung von Tumulten" keine neuen dissidentischen Gotteshäuser errichtet werden dürfen; der Privatgottesdienst daheim sollte den Evangelischen unbenommen bleiben; die „usu" in den Städten noch vorhandenen protestantischen Kirchengebäude können fortbestehen[46]). Diese Postulate wurden fortab vor jeder neuen Königswahl wiederholt und vom Gewählten bestätigt. Damit waren die Evangelischen zu einer bloß geduldeten Religionsgemeinschaft mit beschränkten Rechtsbefugnissen hinsichtlich ihrer Kultusfreiheit herabgedrückt. Es will beachtet sein, daß hier der Bestand evangelischer Kultusstätten in den königlichen Städten lediglich auf ein Gewohnheits- und kein

45) Es heißt hier: „Wir, die dissidentes de religione".
46) Volumina legum 3, S. 346.

tatsächliches Recht zurückgeführt wird. Die protestantischen Bürger bekamen demnach den Druck der Gegenreformation in verstärktem Maße zu spüren. Wie unsicher ihre Lage sich gestaltete, sobald einmal der Grundsatz sich durchsetzte, daß die evangelische Kultusfreiheit in den Städten rechtlich nicht begründet sei, wird aus dem Zusatz hinsichtlich des Herzogtums Masowien, der auf der Warschauer Generalkonförderation vom 5. Nov. 1668 der obigen Bestimmung hinzugefügt wurde, ersichtlich. Darnach wird den in Warschau weilenden dissidentischen Adeligen lediglich gestattet, ihren Gottesdienst in ihren Wohnungen, aber „ohne Zusammenkünfte, Predigten und Gesang" und noch dazu „exclusis plebeiorum servitoribus" abzuhalten[47]); ihre Kultusfreiheit blieb demnach auf das stille Gebet beschränkt; in Wirklichkeit bestand sie für die Reichshauptstadt überhaupt nicht. In der Begründung dieser Maßnahme durch den Hinweis auf die alten Religionsrechte Masowiens tritt uns die Rechtsauffassung entgegen, daß mit der Vormachtstellung der römisch-katholischen Kirche in Polen die protestantische Kultusübung im Grunde genommen unvereinbar sei. Im zweiten Artikel des Warschauer Traktates vom 3. Nov. 1716 wurden auch tatsächlich aus diesem Grundsatz die weitgehendsten Folgerungen gezogen. „Da in dem rechtgläubigen Königreich Polen und seiner Provinzen", heißt es daselbst, „stets der größte Eifer für den hl. römisch-katholischen Glauben hervorleuchtet"[48]), wird angeordnet, daß einerseits sämtliche entgegen den Bestimmungen der Generalkonföderationen von 1632 bis 1674 errichteten protestantischen Gotteshäuser niedergerissen werden sollen, und daß andererseits in den Städten und sonstwo den Dissidenten lediglich ein Privatgottesdienst ohne Predigt und Gesang gestattet sei. Die s. Zt. nur für Masowien erlassenen Verfügungen werden demnach jetzt verallgemeinert. Darnach erscheint in den Städten der öffentliche evangelische Gottesdienst nur in den Ortschaften, woselbst ein Bethaus aus der Zeit vor 1632 vorhanden war, zugelassen. Infolge des nicht ganz klaren Wortlauts des Traktates wurden seine Bestimmungen nicht überall gleichmäßig durchgeführt. 1739 ge-

47) Ebenda 4, S. 484.
48) Ebenda 6, S. 124.

nehmigte z. B. August II. den Wiederaufbau des niedergebrannten lutherischen Gotteshauses in Wilna.

Beim Westfälischen Friedensschluß bemühten sich die evangelischen Unterhändler vergebens, von Ferdinand III. die Anerkennung des Normaljahres 1624 auch für den österreichischen Protestantismus zu erreichen. Das einzige Zugeständnis, zu dem sich der Kaiser schließlich bereitfand, betraf einige schlesische Städte, unter denen Breslau hervorragt. In Schweidnitz, Jauer und Glogau versprach er den Augsburgischen Konfessionsverwandten „aus Gnaden" auf eigene Kosten Kirchen zu erbauen [49]). Durch die Abmachungen in Osnabrück büßte demnach der österreichische Protestantismus mit Ausnahme von Schlesien, woselbst aber erst Karl XII. von Schweden in der Altranstädter Konvention vom 11. August 1707 die Zusagen von 1648 durchsetzte, jegliche Rechtsgrundlage ein. Dazu eigens angeordnete Religionskommissionen hatten die Aufgabe, den Geheimprotestantismus in seinen Schlupfwinkeln aufzustöbern. Geldstrafen, Einkerkerungen, Ausweisungen, Zwangsbekehrungen der aufgegriffenen „Ketzer" beweisen, daß der Protestantismus in Österreich völlig rechtlos geworden war. Die Ausweisung von 20 000 Lutheranern aus dem Erzstift Salzburg im Jahre 1731 [50]) unter augenfälliger Verletzung des Westfälischen Friedensinstruments läßt zur Genüge erkennen, daß der Toleranzgedanke in den Alpenländern erstorben war.

In Polen war der Rechtsschutz der Protestanten zwar nicht zur Gänze aufgehoben, die Rechtsgrundlage wurde aber infolge der willkürlichen Zugriffe der Amtsstellen immer schwankender. Durch den Zusatz zu dem „Dissidentenfrieden" in der Wahlurkunde für Wladyslaw IV. „salvis iuribus Ecclesiae Catholicae Romanae" [51]) wurde im Grunde genommen jegliche Rechtsbindung zugunsten der Protestanten in Frage gestellt, zumal es die römische Kirchenpolitik auf die völlige Beseitigung der „Ketzerei" abgesehen hatte. Die Verhängung der Landesverweisung

49) F. W. Ghillany, Diplomatisches Handbuch I, S. 34 f.
50) G. Loesche, a. a. O., S. 298.
51) Volumina legum 4, S. 363.

für Abfall von der katholischen Kirche im Jahre 1668[52]), die Androhung von Geldstrafen, Gefängnis und schließlich Exilierung wegen Übertretung der Bestimmung des Warschauer Traktates (1716)[53]), die Aberkennung des passiven Wahlrechtes der Dissidenten und ihr Ausschluß von den öffentlichen Ämtern (1736)[54]) beweisen zur Genüge, wie sehr man von dem Grundsatz der Glaubensfreiheit abgerückt war. Das Thorner „Blutgericht" im Jahre 1722[55]), wonach an dem lutherischen Bürgermeister Roesner und elf Ratsmitgliedern wegen allerdings nicht leicht zu nehmender Studentenausschreitungen ungeachtet des Einspruchs des päpstlichen Nuntius die Todesstrafe vollzogen wurde, zeigt, daß man den Maßstab für das Zulässige längst verloren hatte.

Trotz aller schweren Einschränkungen des evangelischen Kirchenwesens, das dauernd eigenmächtigen Einmischungen des katholischen Episkopats ausgesetzt war, vermochte sich aber doch der Protestantismus in Polen in bescheidenen Grenzen zu behaupten. Immerhin überlebten die Zeit der Gegenreformation in Großpolen 55, in Kleinpolen 9 und in Litauen 35 evangelische Gemeinden[56]). In Polnisch-Preußen riß der Faden nicht ab. So erfuhr der evangel. Gottesdienst in Danzig, Thorn, Elbing, Lissa, Fraustadt u. a. überhaupt keine Unterbrechung. Während des dreißigjährigen Krieges wurden aus Böhmen und Schlesien vertriebene Protestanten unter Zusicherung der Religionsfreiheit in Großpolen angesiedelt[57]). In beschränktem Ausmaß bestand in Polen ein protestantisches Geistesleben fort[58]).

Das Ziel der Gegenreformation, die Wiederherstellung der Glaubenseinheit, war in Österreich äußerlich angesehen nahezu vollständig erreicht; in Polen sank das einst mächtige Dissidententum zu einer kraftlosen Minderheit herab.

---

52) Ebenda 5, S. 484.
53) Ebenda 6, S. 124.
54) Ebenda 6, S. 286.
55) Fr. Jacobi, Das Thorner Blutgericht, 1896.
56) H. Merczyng, Zbory i senatorowia protestanccy w Polsce, 1902.
57) K. Völker, Kirchengeschichte Polens, S. 160, 232.
58) Ebenda, S. 235 ff.

3.

Der Bogen war überspannt. Es erfolgte ein Rückschlag. Neue Ideen rangen sich durch. Unter dem Eindruck der Aufklärung, die in der zweiten Hälfte des 18. Jh. immer weitere Kreise erfaßte, wurde die Diffamierung von Staatsbürgern wegen einer bestimmten Glaubensüberzeugung als unzeitgemäß empfunden. Der Toleranzgedanke rückte wieder in den Vordergrund der allgemeinen Erörterung. Wirtschaftliche Erwägungen ließen es ratsam erscheinen, brauchbare Elemente dem Staatsganzen zu erhalten, auch wenn sie der Staatsreligion nicht angehörten. So kam z. B. unter Karl VI. die Praxis auf, Protestanten aus den Alpenländern nach Siebenbürgen, wo das evangelische Kirchenwesen fortbestehen blieb, zu verpflanzen, um sie den habsburgischen Erblanden zu erhalten[59]). In protestantischen Gebieten wurden vielfach katholische, in katholischen protestantische Niederlassungen gestattet. Friedrich d. Gr. räumte in dieser Hinsicht mit den Vorurteilen der Vergangenheit auf. Mit einer umsichtigen Toleranzgesetzgebung traten aber zuerst Polen und Österreich auf den Plan. Der Warschauer Traktat vom 24. Februar 1768 und das Toleranzpatent Josefs II. vom 13. Okt. 1781 bedeuten in der Geschichte des Toleranzgedankens einen Wendepunkt. Frankreich folgte erst im November 1787 mit „dem Weihnachtsgeschenk" an die Protestanten, und England ließ erst 1791 den öffentlichen katholischen Kultus zu.

Der Warschauer Traktat[60]) kam gewiß unter dem Druck der auswärtigen protestantischen Mächte und der russischen Kaiserin Katharina, die sich für ihre schismatischen Glaubensgenossen einsetzte, zustande, in Kraft trat er aber im Wege der ordnungsmäßigen polnischen Gesetzgebung. Im Unterschied gegen die früheren im Grunde genommen nur negativen Dissidentenbestimmungen wird jetzt der Umkreis der Rechte der Protestanten positiv umschrieben. Das kommt auch darin zur Geltung, daß der Begriff „Dissidenten" zum erstenmal als Bezeichnung für die

59) E. Nowotny, Die Transmigration ober- u. innerösterreichischer Protestanten in Siebenbürgen, 1931.

60) Vol. legum 7, S. 256—276 und Chr. G. Friese, Beiträge zu der Reformationsgeschichte in Polen und Litthauen, II, 2, 1786, S. 329—403.

Evangelischen beider Bekenntnisse, d. i. des Augsburgischen und Helvetischen, näher umgrenzt wird. In bürgerlicher und politischer Hinsicht wird den Angehörigen dieser Religion die volle Gleichberechtigung zuerkannt und die ungehinderte freie Kultusübung nebst selbständiger Verwaltung in Konsistorien und Synoden gewährleistet. Die ungeschmälerte Erwerbung von Grundbesitz durch Evangelische, deren Zulassung zum Staatsdienst, zur Erwerbung von Meisterrechten, die Wiedererlangung des passiven Wahlrechts für die politischen Vertretungskörper u. dgl. m. waren unter diesen Umständen Selbstverständlichkeiten. Die seit 1717 eingezogenen evangelischen Gemeindebauten sollten den ursprünglichen Besitzern zurückgegeben werden, wobei „ein gemischtes Gericht" in Zweifelfällen angerufen werden konnte. Der Bau evangelischer Kirchen — diese Bezeichnung wird ausdrücklich gutgeheißen — sollte nur der einen Beschränkung unterliegen, daß ein gewisser räumlicher Abstand von katholischen Gotteshäusern zwecks Sicherstellung der ungehinderten Entfaltung von Umzügen beobachtet werden mußte. Bei gemischten Ehen sollte die Trauung nach dem Bekenntnis der Braut, die Kindererziehung nach der Konfession der Eltern erfolgen, die der Knaben nach dem Bekenntnis des Vaters, der Töchter nach dem der Mutter. Katholischen Geistlichen werden jegliche Eingriffe in evangelische Angelegenheiten untersagt. Ungeachtet dieser nahezu uneingeschränkten Religionsfreiheit der Protestanten wird der „dominante" Charakter der römisch-katholischen Kirche, dem das Herrscherpaar angehören müsse, mit aller Deutlichkeit hervorgehoben. Deren Vorzugsstellung im Staat wird durch die Beibehaltung der Strafe der Landesverweisung für Apostasie von ihr, eine Bestimmung, die übrigens in den Gesamtrahmen des Traktats nicht hineinpaßt, noch besonders scharf unterstrichen.

Die österreichische Regierung verfolgte die Gestaltung der Dissidentenfrage in Polen mit gespannter Aufmerksamkeit. So nimmt in dem der Staatskanzlei vorgelegten Bericht über die Lage in Polen vom 12. Juli 1767 [61]) die Dissidentenfrage einen breiten

61) Reflexions touchant les affaires de Pologne, WStA: Polen, Memoires 1750—1783, Fasc. 63.

Raum ein. Unter eingehender Darlegung der historischen Voraussetzungen, wobei der Verfasser sich auf die vorhandene Geschichtsliteratur beruft, wird die Förderung der Protestanten nach Gleichberechtigung mit den Katholiken als unzulässig zurückgewiesen und ihnen lediglich eine beschränkte Toleranz zugebilligt. Für die Stellung der katholischen Kirche als „dominanter" wird merkwürdigerweise ins Treffen geführt, der Herzog Mieszko habe sie bei seiner Taufe 965 in diese Rechte eingesetzt. Gegen die freie Religionsübung der Evangelischen hat der Berichterstatter nichts einzuwenden, hingegen erblickt er in deren Zulassung zu Staatsämtern für Polen und die an diesem Lande interessierten Mächte eine Gefahr. Gewissermaßen als Antwort auf diesen Bericht darf die Instruktion an den a.o. österreichischen Gesandten am polnischen Hof, Baron v. Rewitzky, vom 6. und 7. Sept. 1772 angesehen werden [62]). Die Protestantenfrage wird in diesem 206 Seiten umfassenden Schriftstück auf elf Seiten [63]) erörtert. Auffallenderweise wird hier der Warschauer Traktat mit keinem Wort erwähnt, seine Bestimmungen aber werden im einzelnen als Forderungen des Berliner und Petersburger Hofes, die der russische Bevollmächtigte Repein „auf gewaltsame Art" betreibe, angeführt. Dem österreichischen diplomatischen Vertreter wird eingeschärft: „Was die Angelegenheit der Nichtunierten und Dissidenten betrifft, so wünschen wir zwar, daß ihnen in Absicht auf die Religion alle tunliche Freiheit und Ruhe eingestanden, jedoch die völlige Gleichhaltung mit den Katholiken in Anlehnung der Reichsbediensteten und anderen Zivilprärogativen wieder entzogen werden möchte, weil widrigenfalls durch beide Parteien der russische und preußische Einfluß in Polen allzusehr verstärkt werden würde." Die Regierung Maria Theresias möchte in der Protestantenfrage nicht über die Linie der Zugeständnisse, die der katholische Episkopat Polens im Jahre 1766 von sich aus zu gewähren bereit war, hinausgehen. Darnach sollte den Protestanten in Polen eine von den Bischöfen fallweise zu regelnde beschränkte Kultusfreiheit — öffentlich nur in den noch vorhandenen Gottes-

62) WStA., Erste Teilung Polens, Fasz. 74.
63) S. 161—170, 189 ff.

häusern, sonst Privatexerzitium — in Abhängigkeit vom katholischen Pfarrklerus, dem die Stolgebühren für die von den Pastoren vorgenommenen geistlichen Handlungen gebühre, gewährt werden. Bezüglich der Zulassung der Dissidenten zu den Staatsämtern soll man sie „tunlichst beruhigen, andernteils aber von einem dezisierenden Einfluß auf die Staats- und wichtigen Angelegenheiten entfernen". Die Wiener Regierung nimmt hier offenbar den Rechtsstandpunkt ein, daß der Warschauer Traktat, wiewohl er vom polnischen Reichstag am 5. März 1768 genehmigt wurde, durch die Konföderation von Bar, die bereits am 29. Februar 1768 gegen die Bestrebung der Dissidenten geschlossen wurde, als nicht bestehend angesehen werden dürfe.

Diese Haltung erscheint vor allem durch die Rücksichtnahme auf Galizien, dessen Besitzergreifung im Zusammenhang der Verhandlungen über die erste Teilung Polens damals unmittelbar bevorstand, bestimmt. Gewiß lebten in der neu erworbenen Provinz nur verhältnismäßig wenige Protestanten. Ihre Übernahme in den österreichischen Staatsverband auf Grund der Bestimmungen des Warschauer Traktats hätte aber doch einen völligen Umschwung der Protestantenpolitik, wozu die Kaiserin nicht zu haben war, zur Folge gehabt. So ließ man ihn nicht gelten, zumal er in Galizien in Wirklichkeit noch gar nicht in Kraft getreten war. Unter diesen Umständen kam der Erklärung Maria Theresias im Patent vom 18. Sept. 1773, die österreichische Regierung werde die Dissidenten hinsichtlich der Religion im status quo erhalten, keine allzugroße praktische Bedeutung zu, zumal der Warschauer Traktat dabei nicht erwähnt wird. Der Gouverneur von Galizien, Graf Hadik, erhielt am 11. April 1774 die Weisung, keine Protestanten anzustellen, sie vielmehr „bei der ersten Gelegenheit zu beseitigen" [64]). Daneben bestand aber der Grundsatz zu Recht: „Niemand sei in seiner Religion zu kränken."

Trotz alledem ließ sich die Tatsache nicht wegleugnen, daß die österreichische Regierung bei der Besetzung Galiziens doch bis zu einem gewissen Grade die polnische Toleranzgesetzgebung

64) W. St. A. Staatsrat. 1450/77.

mit übernommen hatte. Die Ansiedlungspolitik, in deren Gefolge sie 1774 deutsche Kaufleute und Gewerbetreibende und 1781 Landwirte evangelischen Glaubens ins Land zog, knüpfte bei bestehenden Verhältnissen an. Damit kam aber zugleich die Toleranzfrage im übrigen Österreich in Fluß. Die streng katholische Kaiserin Maria Theresia verstand sich 1774 nur dazu, die protestantischen Handelsleute in einigen wenigen Städten unter Gewährung eines Privatexerzitiums zuzulassen, ihr Sohn Joseph öffnete sieben Jahre später das ganze Land den evangelischen Kolonisten [65]). Als man sich im Staatsrat über das Ausmaß der den Ankömmlingen zuzusichernden religiösen Duldung nicht einigen konnte, durchhieb der Kaiser am 18. Mai 1781 den Knoten: „Die Begünstigung für einen jeden auch auf dem Lande nach seiner Religion ungestört leben und beten zu können, sehe ich als vollkommen unschädlich und ganz und gar nicht für bedenklich an [66])." Aus dieser Gesinnung heraus erließ Joseph II. fünf Monate später, am 13. Okt. 1871, das Toleranzedikt, womit er den Protestanten in ganz Österreich die Rechte zubilligte, die er ihren Glaubensgenossen in Galizien bereits vorher zugesichert hatte. Die Glaubensfreiheit der evangelischen Ansiedler in Galizien, die durch das kaiserliche Patent vom 17. Sept. 1781 festgelegt wurde, ging in einzelnen Punkten sogar über dieses merklich hinaus. Als sich später daraus Meinungsverschiedenheiten ergaben, entschied die kaiserliche Entschließung vom 30. Juni 1832 zugunsten der Sonderstellung der galizischen Protestanten unter Berufung auf den Warschauer Traktat. Das dieser Kundgebung vorausgegangene Gutachten der galizischen Kammerprokuratur machte u. a. darauf aufmerksam, daß die Wiener Regierung bei der Abfassung des Ansiedlungspatentes vom 1. Okt. 1774 über die den Akatholiken hierlands zustehenden Gerechtsamen noch nicht vollkommen unterrichtet gewesen sei [67]). Die Verbindlichkeit des Warschauer Traktats für die

65) R. F. Kaindl, Gesch. der Deutschen in den Karpathenländern 3, 1911, S. 8 ff.

66) WStA, Staatsrat 3. 2055/81. Dazu: R. Kesselring, Die evang. Siedlungen Galiziens im josefinischen bis francisceischen Zeitalter 1782—1822, 1912, S. 13 ff.

67) G. Loesche, Von der Duldung zur Gleichberechtigung, 1911, S. 655 ff.

galizischen Protestanten wird hier ohne weiteres zugegeben. Aus dieser Gestaltung der Dinge werden die Zusammenhänge zwischen der österreichischen und polnischen Toleranzgesetzgebung ersichtlich.

Der Vergleich des Toleranzpatentes Josephs II. mit dem Warschauer Traktat läßt dieses als das bei weitem fortschrittlichere erscheinen. Die römisch-katholische Kirche wird hüben wie drüben als die im Staate herrschende anerkannt. Während aber daraus in Österreich der Rückschluß gezogen wurde, daß nur ihr der öffentliche Kultus gebühre, weshalb die evangelischen Gotteshäuser ohne die äußeren Kennzeichen eines Kirchengebäudes, ohne Turm, ohne Glockenstühle und ohne den Eingang von der Straße errichtet werden dürfen, ließ man in Polen diese Beschränkungen nicht gelten. Ebenso wurden die österreichischen Pastoren im Unterschied von ihren Kollegen in Polen den katholischen Pfarrherren unterstellt, was zur Folge hatte, daß diesen mit dem alleinigen Rechte der Führung rechtsgültiger Matrikel auch die Stolagebühren für die geistlichen Amtshandlungen der evangelischen Seelsorger zufielen. Von der Teschner Gnadenkirche, die Karl XII. von Schweden Joseph I. abrang, abgesehen, genossen in dieser Hinsicht nur die galizischen Pastoren eine größere Bewegungsfreiheit, und zwar, wie wir oben angedeutet haben, mit Rücksicht auf den Warschauer Traktat. Erst unter Franz Joseph I. fiel die Bezeichnung „Akatholiken" für die Evangelischen — Entschließung vom 26. Jan. 1849 — und erst durch das Protestantenpatent vom 8. April 1861 erhielten sie das Recht zur Abhaltung von Synoden [68]). In Polen wurden diese Angelegenheiten bereits durch den Warschauer Traktat geordnet. Nur in einem, allerdings wichtigen Punkte brachte das Patent Josephs II. eine bei weitem freiheitlichere Lösung als dieses. Während in Polen der Übertritt von der katholischen zur evangelischen Kirche nach wie vor als strafwürdige Handlungsweise, die sogar mit Landesverweisung geahndet wurde, galt, war in Österreich die Anmeldung zu einem

68) Vgl. K. Völker, Das Zustandekommen d. österreichischen Protestantenpatents, 1931.

der beiden protestantischen Bekenntnisse zunächst ganz freigegeben und seit dem 1. Jänner 1783 nach einem sechswöchentlichen Religionsunterricht beim katholischen Seelsorger doch ohne nachteilige Rechtsfolgen möglich. Hier wurde eben ein völliger Neubau aufgerichtet, dort eine aus dem Gleichgewicht gebrachte, aber doch bestehende Kirchengemeinschaft in ihren Daseinsbedingungen befestigt.

Die Entwicklung des modernen Staatslebens ging im 19. Jahrhundert von der Toleranz zur Parität über. Es wurde das Problem gelöst, für das die vorangegangene Zeit keine allgemein gültige Norm finden konnte, in welcher Weise Angehörige verschiedenen Glaubens zum Nutzen der Gesamtheit und auch nicht zum Schaden ihrer religiösen Gemeinschaft im Vollbesitze gleicher Rechte nebeneinander bestehen können. Österreich und Polen haben an dieser Gestaltung der Dinge ungeachtet aller Rückschläge einen besonderen Anteil.

Wer war Petrus?

Bemerkungen zu J. Haller, Das Papsttum, Idee und Wirklichkeit I (1934) Cotta

Von Erich Seeberg, Berlin *).

Die Pointe der Hallerschen Geschichte des Papsttums zeigt sich am Schluß des Buches. Der Glaube an Petrus als an den Himmelspförtner, der den, der anklopft, einlassen und abweisen kann, ist die religiöse Idee oder die neue Religion, deren Frucht der Kirchenstaat und mit ihm das weltgeschichtlich bedeutsame Papsttum ist. Es ist also nicht so, daß das Papsttum der Baum ist, der sich allmählich aus dem von Jesus gepflanzten Samenkorn entwickelt hätte; nein, dem entlaubten und kahlen Baum, dem man seine Zweige zum guten Teil abgehauen hatte, ist ein fremdes Reis aufgepfropft worden. Und dies fremde Reis, dieser neue Glaube an die Macht des Petrus, ist bei den Germanen, genauer bei den Angelsachsen, entstanden. Das drückt sich etwa in den bei Beda überlieferten Worten des Königs Oswih aus: „Da Petrus der Pförtner ist, so will ich ihm nicht widerstreben, sondern ihm nach bestem Wissen und Gewissen zu folgen suchen, damit, wenn ich ans Tor des Himmelreichs komme, einer da sei, der mir öffne, und nicht der, der die Schlüssel hat, sich von mir wende." Die Päpste aber schärfen den Angelsachsen immer wieder ein, daß Petrus ihr „Gönner und Schutzherr" sei; die Königin Ethelberga wird von Bonifaz V. gemahnt, fleißig an der Bekehrung ihres Gemahls zu arbeiten, „auf daß wir in frohem Bekenntnis Gott, dem Schöpfer aller Güter, und dem seligen Apostelfürsten Petrus mit gutem Grund reichen Dank abstatten". Die Wirksamkeit des von Papst Vitalian zum Erzbischof von Canterbury geweihten Theodor vor Tarsus und seines Gehilfen, des Abtes Hadrian — „eine glücklichere Wahl", urteilt Haller, „ist selten getroffen worden" — eröffnet die große Zeit der angelsächsischen Kirche, die jetzt in geistiger Bildung für mehr als

*) Ein schlichter Kranz auf dem Grab von Erich Caspar, dem Freund und Mitherausgeber dieser Zeitschrift († 22. I. 1935 in Berlin).

ein Jahrhundert dem Festland voraneilen und ihm schließlich zur Lehrmeisterin werden konnte.

Das ist das paradoxe und geistvoll gesehene Ergebnis dieser neuesten Papstgeschichte. Das Papsttum als religiöse Größe und Macht ist Produkt der religiösen Einstellung der Germanen gegenüber dem heiligen Petrus und seinem irdischen Stellvertreter. Aus diesem neuen Glauben wird im achten Jahrhundert Petrus Landesherr und der Papst ein weltlicher Herrscher; der Zusammenhang mit dem Osten löst sich immer mehr, und die päpstliche Politik geht ihre eigenen Wege, ohne sich förmlich vom Kaiser loszusagen, als Stephan II. sich dem fränkischen König unterworfen, ihm die Würde des Patricius und die Stellung des Exarchen übertragen und die kaiserlichen Gebiete in Italien sich selbst angeeignet hat. Und von dieser Grundlage aus — lang genug hat es gedauert, bis Rom selbst den neuen Glauben, der eben germanischen Ursprungs war, begriffen hat — ergibt sich die geistige Beherrschung des Abendlandes durch das Papsttum, welche die Kirche des Ostens als die „natürliche Fortsetzung" der „alten Kirche" bis heute abgelehnt und als sich selbst wesensmäßig fremd beurteilt hat. Hier ist also die Grundlage der „Germanisierung des Christentums", in der Haller eine geschichtliche Tatsache sieht, mehr jedenfalls als in der heute so oft beklagten geistigen Unterjochung der Germanenwelt durch Rom. „Freiwillig war ihre Unterwerfung unter den selbstgeschaffenen Glauben an den irdischen Himmelspförtner, und Wilfried von York, Winfried=Bonifatius, die diesem Glauben die neue Welt eroberten, waren nach Blut und Art Germanen, wenn es je welche gegeben hat. Rom hat wenig, vielleicht nichts dazu getan, es hat die germanische Denkweise zunächst nicht einmal voll begriffen."

Bei dieser Auffassung ist es selbstverständlich, daß die Anfänge und die alte Zeit in der Geschichte des Christentums ein Papsttum nicht kennen. Haller steht der Tradition und den Kirchenvätern mit ihren Angaben und Erzählungen in größter Skepsis gegenüber. Petrus war weder Bischof von Rom, was ja wohl auch niemand wirklich denken kann, noch auch ist er überhaupt in Rom gewesen. Rom war Etwas, auch in kirchlicher

Hinsicht, lediglich als Mittelpunkt der damaligen Welt und ihrer Kultur. Aber der Herrschaftsbereich des römischen Bischofs war klein. Erst die mehr und mehr steigende Märtyrerverehrung hat auch das Ansehen Roms gesteigert, das die Gebeine der beiden großen Apostel bergen sollte. Und auch das betont Haller, daß der Untergang Afrikas, d. h. der römischen Provinz und in geistig-kirchlicher Hinsicht der eigentlichen Konkurrentin Roms, das Ansehen Roms vermehrt hat. Und im Jahr 445 hat ein byzantinischer Kaiser dem Bischof von Rom als dem Nachfolger des Petrus die höchsten richterlichen Befugnisse in der Kirche durch ein Gesetz verliehen. Aber — trotz alledem — man darf es nicht übersehen, so mahnt Haller, daß das Papsttum schließlich allenfalls organisatorisch oder juristisch etwas für die Bischöfe und für die Priester bedeutet hat, nicht aber für den einzelnen Christen. Was der schlichte Christ wirklich für sein Heil brauchte, das fand er in Rom beim Papst nicht mehr und nicht anders als beim gewöhnlichen Priester und Diener der christlichen Kirche.

Das ist, auf bestimmte Grundlinien reduziert, und in diesen die Hauptzüge unterstrichen, die Auffassung Hallers von der Entwicklung des Papsttums.

Einige kritische Bedenken, die sich melden, sollen nicht unterdrückt werden. Zwar auf den ganzen Fragenkomplex: Petrus in Rom, zu dem viel Gescheites und Borniertes, viel Feines und Grobes, viel Kühles und Heißes in polemisch-konfessioneller und in wissenschaftlich-archäologischer Diskussion gesagt worden ist, möchte ich hier nicht eingehen. Nur zweierlei soll gesagt werden:

1. Es war Karl Müller in Tübingen, der m. W. zuerst die These in seiner Kirchengeschichte vertreten hat, daß der Bischof der christlichen Kirche, wenigstens was Rom und Alexandrien angeht, — aber K. Müller gibt auch andere interessante und die lebendige Mannigfaltigkeit der Institution und ihrer Entwicklung kennzeichnende Beispiele —, nicht Bischof einer Stadt, sondern gleichzeitig eines Landes gewesen ist. Mir scheint, daß in der Tat manches dafür spricht, daß der Bischof von Rom zugleich Bischof von „Italien", der Bischof von Alexandrien zugleich

Bischof von „Ägypten" gewesen ist. Ähnliches gilt für Antiochien, wo sich ja auch Ignatius im zweiten Jahrhundert gelegentlich als Bischof von Syrien bezeichnet hat. Diese Beobachtung ist natürlich von einer sehr weittragenden Bedeutung. Man kann, wenn man sie akzeptiert, die Bedeutung und das Vorhandensein der drei großen „Stühle" oder „Throne" in der christlichen Kirche sehr gut verstehen, obwohl auch dann das Fehlen von Jerusalem einem allerhand Kopfschmerzen verursachen kann. Immerhin ist dann der Herrschaftsbereich des Bischofs von Rom nicht klein, sondern groß gewesen; und in dem Ansatz liegen Rätsel verborgen, die auf ein politisches oder kirchliches Übergewicht der drei „Stühle" hindeuten. Auch auf ein kirchliches. Denn man könnte das Übergewicht dieser drei „Stühle" in ihrer direkten oder vermittelten Beziehung zu Petrus, in ihrer „Petrus-Nähe", begründet finden. Alexandrien, Antiochien und Rom brauchen also keineswegs bloß durch ihre Eigenschaft als staatliche Mittelpunkte ihre Präponderanz gewonnen zu haben.

2. Es scheint mir klar zu sein, daß die Forschungen von Eduard Schwartz — und das gilt schon für die Zeit nach Konstantin dem Großen — erwiesen haben, daß im Kampf um die Reichskirche Rom immer schärfer und grundsätzlicher das Prinzip vertritt, daß der Rang der kirchlichen großen Throne sich nicht nach ihrer Stellung im Reich bemißt, sondern nach ihrer eigenen spezifisch kirchlichen Überlieferung. Dann hat Rom seinen Rang dadurch, daß es die Stadt der beiden großen Apostel gewesen ist, des Petrus wie des Paulus. Diesen Grundsatz haben Innocenz I. oder wen man sonst immer nennen will, geltend gemacht, ja von ihm haben sie gelebt. Die Päpste haben ihn oft nicht in den politischen Forderungen des Tages aufrechterhalten können; aber sie haben ihn als Grundsatz in diesem Kampf immer wieder aufgenommen. Die Frage Reichskirche oder kirchliche Synodalordnung ist die große kirchenpolitische Frage in jenen Jahrhunderten. Und prinzipiell ist damit eine Idee geschaffen und — trotz aller Beugungen — behauptet worden, die eben schon damals den Glauben an die Eigengesetzlichkeit der Kirche und an die besondere Stellung Roms stabiliert hat. Aus dieser Idee heraus haben, freilich mit allen durch die Geschichte gegebenen und

geschaffenen Veränderungen, die großen Päpste des Mittelalters gelebt. Und ich sehe auf der andern Seite die Bedeutung des heute unbeliebten Karls des Großen darin, daß er in seiner Kirchenpolitik auf die Idee der byzantinischen Reichskirche zurückgegriffen und sie so praktisch umgeschmolzen hat, daß die deutschen Könige später mit dieser — mehr byzantinischen als germanischen — Anschauung vom Verhältnis von Kirche und Reich sich gegen die immer universaler werdenden Ansprüche des Papstes durchsetzen oder doch behaupten konnten. Diese geschichtliche Sicht unterscheidet sich von der heute herrschenden in mehr als einer Hinsicht; wenn sie mir geglaubt werden soll, so müßte sie im einzelnen begründet werden; das ist hier nicht möglich. Aber ich schreibe das Ganze in diesem Zusammenhang deshalb hin, weil sich auch hier der Wille zum Besonderen und Eigenen bei den römischen Bischöfen schon relativ früh ankündet und sich in schweren Kämpfen behauptet hat.

Die Stellung zur „Reichskirche", die unter politischem Wollen und unter politischem Druck in Osten und Westen eine verschiedene war, hat schon früh die Geschichte der christlichen Kirche in eine solche des Orients und des Okzidents aufgeteilt. Man versteht die Kirchengeschichte nicht, wenn man sie als alte und mittelalterliche Kirchengeschichte darstellt. Man könnte vielmehr sagen, von vornherein ist das Christentum in der orientalischen Welt von dem in der westlichen Welt zu unterscheiden. Die Geschichte des Christentums muß als die Geschichte zweier christlicher Typen, des östlichen und des westlichen, gesehen werden. Denn das Christentum lebt nun einmal nur im „Fremden", sich diesem Fremden anpassend und gleichzeitig es bekämpfend. Es gibt kein „reines" Christentum, sondern nur konfessionell geprägtes; und in dieser konfessionellen Bindung wirkt gleichzeitig das Eingebettetsein unserer Religion in bestimmte rassisch, räumlich und zeitlich bedingte Kulturen mit. Das heißt natürlich nicht, daß Christentum und Kultur zusammenfallen; aber das heißt wohl, daß das Christentum bis hinein in seine Bekenntnisse — und gerade bis hinein in diese — nur wirklich wird und ist in lebendiger Auseinandersetzung — Anpassung oder Opposition — mit den Völkern und Kulturen, in denen es jeweils lebt.

Sucht man ein Schlagwort, so müßte man dies Verhältnis mit „dynamisch" bezeichnen.

Aber kehren wir noch einmal zu Hallers Werk zurück! Das Buch ist sehr gut geschrieben; es bewegt sich in großen Linien, dabei die Einzelheiten zusammenfassend und zusammenballend. In den berühmten geschichtlichen Streitfragen ist seine Haltung entschlossen und souverän kritisch. Die konservative Strömung, die im allgemeinen heute noch die historische Kritik bestimmt, macht Haller nicht mit. Vielleicht könnte man bei ihm eher etwas säkularisiert Protestantisches und Antirömisches finden. Und er reiht sich darin den Historikern dieser Periode wie Ed. Schwartz und doch auch E. Caspar an, daß auch er dazu neigt, die dogmatischen Kämpfe als solche zu bagatellisieren und als „Pastorengezänk" aufzufassen, dabei übrigens in eine altprotestantische, mit Gottfried Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie beginnende und sich in die deutsche Bildung tief und fest eindrückende Linie einschwenkend. Haller sieht in den großen dogmatischen Kämpfen der orientalischen Kirche den Niederschlag griechischer Disputierwut und Parteisucht. Aber dieses Urteil ist doch keineswegs erschöpfend. Und ich glaube kaum, daß einer späteren Zeit Schlagworte und Differenzen der deutschen Parteikämpfe in jüngst vergangener Zeit verständlicher und sinnvoller sein werden als den meisten Heutigen der Kampf um ὁμοούσιος, ὁμοιούσιος und ὅμοιος. Aber auch in diesen Kämpfen um theologische Formeln verbergen sich nicht bloß politische Machtfragen, wie sie von der historischen Forschung immer klarer herausgearbeitet worden sind, sondern hinter diesen liegen vor allem weltanschauliche letzte Differenzen, die einst in religiösen, heute in politischen Kämpfen gegenständlich geworden sind. Und ich glaube, daß solche Gegensätze auf dem religiösen Feld immerhin der Sache selbst angemessener ausgetragen werden als auf dem politischen. Es ist m. E. unfraglich so, daß hinter den Kämpfen um die trinitarischen und christologischen Formeln letzte seelische und ideelle Gegensätzlichkeiten lebendig gewesen sind, die den orientalischen und den griechischen Menschen voneinander scheiden. Es ist im Grund die Frage, die so alt ist jedenfalls wie das Christentum, um die es geht, ob das Ewige

sich im Endlichen darstellt und verwirklicht, oder ob es vom Endlichen und Geschichtlichen ewig getrennt bleibt.

Von Interesse ist schließlich noch die Frage nach dem Verhältnis der Hallerschen Papstgeschichte zu der andern großen Papstgeschichte, die wir heute besitzen; ich meine die von E. Caspar. Haller selbst erklärt kühl und überlegen, es gäbe eben verschiedene Arten, Geschichte zu schreiben. Sehe jeder, wie er's treibe! Aus der mehr oder minder freundlichen Diskussion, die Haller gelegentlich mit Caspar führt, geht hervor, daß er sich dann doch an verschiedenen Punkten mit ihm auseinandergesetzt hat, die freilich mit seiner Grundkonzeption nichts zu tun haben. Ich kann es persönlich sehr wohl verstehen, daß es einem produktiven Geist wenig angenehm oder gar langweilig ist, sich mit einem Parallelunternehmen in Einzelheiten auseinandersetzen zu müssen. Und doch muß ich im Hinblick auf den vorliegenden Fall urteilen, daß Hallers Buch durch eine intensive Benutzung das Casparschen, besonders des zweiten Bandes, manches hätte gewinnen können. Caspar, der ja oft die Quellen selbst in Übersetzung reden läßt, und der sich durch manche Einzelstudien den Weg gebahnt hat, hat Periodisierungen der Papstgeschichte und Charakteristiken ihrer einzelnen Epochen und Personen gegeben, die, wie mir scheint, zum Schaden der Sache von Haller nicht benutzt worden sind. Vielleicht ist es so, daß die Gesamtlinie bei Haller, dem universalen Historiker, stärker herauskommt als bei Caspar, dem Meisterschüler Scheffer-Boichorsts; aber dafür hat wieder Caspar den Vorzug, daß er mit seiner Methode schärfere Einzelschilderungen, auch von Epochen, herausbringt und dabei, wie gerade der zweite Band zeigt, nicht selten ein wirklich neues Bild einzelner Zeiträume und Persönlichkeiten zu geben imstande ist. Ich erinnere etwa an die Schilderung Gregors des Großen bei Caspar, wie er im düstern Zwielicht zweier Zeiten als der maßvoll Weise steht, und empfehle, damit die Hallersche Darstellung zu vergleichen, die in den Bahnen des Mommsenschen Urteils vom „kleinen großen Mann" verläuft. Oder ich verweise auf die Charakteristik Innocenz' I., der bei Caspar durch sorgsame und

feine Interpretation der Briefe ausgeprägt menschliche Züge gewinnt, während Haller sich auf die Schilderung seiner kirchenpolitischen Aktionen beschränkt; vermutlich deshalb, weil ihm derartige psychologische Deutungen bei seiner kritischen Haltung unwahrscheinliche Spielereien sind. Auch das Bibelzitat von „maiores causae ad te referantur", das Innocenz I. anwendet, um eine politische Entwicklung in die höhere dogmatische Sphäre zu erheben, oder die Anrede des Königs Pippin mit „filius S. Petri", die sich aber schon im 7. Jahrhundert ganz ähnlich bei Agatho und Leo II. findet — beides hat Haller übergangen —, wären in diesem Zusammenhang heranzuziehen, um das Gemeinte zu verdeutlichen.

Jedoch, die eigentlich sachliche Auseinandersetzung mit Haller müßte auf dem Gebiet geführt werden, auf dem die Bedeutung des Petrus für das Christentum sichtbar wird. Haben wirklich die Germanen, speziell die Angelsachsen, die „Petrusreligion" geschaffen? Oder ist Petrus der Christenheit von Anfang an etwas Besonderes gewesen, und worin besteht der historische Kern dessen, was über die Bedeutung des Petrus gesagt worden ist? Geben wir Haller, der die Entscheidung ins 7./8. Jahrhundert verlegt, eine Antwort, indem wir im Hinblick auf die Anfänge des Christentums die Gegenfrage stellen: Wer war Petrus?

Das, was ich hier zu sagen habe, habe ich im Winter 1932 einem jungen holländischen Forscher, Jonkheer van Lennep, gesagt, der mit einer Arbeit über die Petrusdoktrin, ihre Entstehung und Entwicklung, beschäftigt war. Er ist leider — ein Verlust für die Wissenschaft — im Sommer 1934 in den Genfer Alpen abgestürzt und wird so seine Arbeit nicht vollenden können. Deshalb benütze ich die Gelegenheit, um einige Gedanken, die von mir seit vielen Jahren und, soviel ich weiß, zuerst ausgesprochen worden sind, hier zu skizzieren.

Man geht, wenn man die historische Bedeutung des Petrus schildern will, in der Regel von dem berühmten Herrnwort Mt. 16, 18 aus, das von den Höhen der Kuppel von Sankt Peter in Rom triumphierend den Andächtigen grüßt. Aber das Wort ist in seiner Echtheit bezweifelt; ob mit oder ohne Grund,

tut nichts zur Sache; ich selbst könnte es — in Parenthese sei es gesagt — für echt halten, weil es weniger und Einfacheres zu sagen scheint, als man darin gesehen hat. Aber dem sei wie ihm wolle, ein guter Ausgangspunkt ist bei dieser kritischen Lage Mt. 16, 18 für den Historiker nicht, der die historische Bedeutung des Petrus erfassen will. Und es ist merkwürdig, daß Haller wie Caspar im Banne einer machtvollen Tradition bei diesem Wort einsetzen. Auch von der Benutzung der beiden kanonischen Petrusbriefe, wie es Schlatter tut, um von dieser Grundlage aus Petrus zu charakterisieren, glaube ich im Hinblick auf die historische Kritik und die von ihr geltend gemachten Schwierigkeiten absehen zu müssen. Entsprechendes gilt von den Schilderungen und Reden in der Apostelgeschichte. Nein, der methodisch einzig sichere Ausgangspunkt, auf dem man festen Boden unter den Füßen hat, ist 1. Kor. 15, 5: ὅτι ὤφθη Κηφᾷ. Die Paulusbriefe sind ja bekanntlich wesentlich älter als die Evangelien, und diese Stelle 1. Kor. 15, 3 ff. ist vielleicht neben der „Überlieferung" über das Abendmahl die älteste Stelle im Neuen Testament. Denn sie gehört zu dem, was Paulus „übergeben" hat als etwas, was er selbst schon „empfangen" hatte. Die Aussage reicht deshalb also, wenn nicht in die hellenistische Urgemeinde von Antiochien, sogar in die Urgemeinde von Jerusalem selbst hinein; und wenn man die Theologie der Urgemeinde darstellen will, so wird man jedenfalls von diesen wenigen durch Paulus aufbewahrten Sätzen ausgehen müssen, und nicht etwa von der Apostelgeschichte, in der ältestes Material so dick mit historischen Konstruktionen übermalt ist, daß man nicht immer über die Übermalung zu dem alten Material vordringen kann.

Die Forschungen von Alfred Seeberg, die, oft benutzt, selten zitiert und gelegentlich ironisiert, in dieser Form, wie es meistens zu gehen pflegt, schließlich Gemeingut kirchengeschichtlicher Anschauung geworden sind, haben gezeigt, daß jene von Paulus 1. Kor. 15, 3 ff. zitierten Sätze formelhaften Charakter an sich tragen und als Keimzelle des „apostolischen" Glaubensbekenntnisses anzusprechen sind. So hat ja auch E. Norden geurteilt. Jene Sätze lauten: Ich habe euch unter den ersten (Stücken?)

übergeben, was ich auch selbst empfangen habe: „Daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach den Schriften, daß er begraben worden ist, daß er auferweckt worden ist am dritten Tag nach den Schriften, daß er sichtbar geworden ist dem Kephas, danach den Zwölf." Daran schließt sich die Erwähnung der Erscheinungen vor den 500 Brüdern, wo Jakobus, vor allen Aposteln und vor Paulus selbst, als dem ἔκτρωμα.

Die Stelle ist von K. Holl in einer berühmten Abhandlung über den Kirchenbegriff der Urgemeinde und dem des Paulus untersucht und für die Entstehung des Kirchenrechts im „Enthusiastischen", d. h. in den Erscheinungen, bei gleichzeitiger Zuspitzung auf das „Apostolische", fruchtbar gemacht worden. A. von Harnack und F. Kattenbusch haben kritische Erweiterungen und Bemerkungen daran geschlossen. Aber das geht uns hier nur mittelbar an. Für uns ist die Hauptsache, daß Petrus hier vor allem genannt ist als der, dem Christus sichtbar geworden ist. Diese „Erscheinungen" Christi sind, wie Reinhold Seeberg und ihm folgend Ed. Meyer gezeigt haben, die Brunnenstube unserer Religion. Unter ihren Einwirkungen ist das entstanden, was wir Christentum nennen. Hier ist der vorletzte Punkt, auf den der Historiker stößt, der die Wirklichkeit des Urchristentums sehen will. Unter den Einwirkungen der Erscheinungen entsteht der Glaube an Christus als an den Herrn, der am jüngsten Tag das Gericht abhalten wird. Ich zweifle auch nicht, daß das Abendmahl — beim Brotbrechen erkennen die Jünger in Emmaus den Herrn — ursprünglich durch die Erscheinung des wirklichen Christus seinen Sinn bekommen hat, der eben darin besteht, daß Christus bei diesem Mahl wirklich und persönlich gegenwärtig ist. Er war zuerst faktisch dem Geist, dann später „vergeistigt", da.

Ich sagte, daß die Erscheinungen der vorletzte Punkt sind, auf den der Historiker stößt. Wir können hier nämlich getrost weitergehen als die vorige Generation es unter den Verdikten des liberalen Geschichtsbildes zu tun wagte. Denn der letzte Punkt, der die Entstehung des Christentums erklärt, ist die Selbstaussage Jesu selbst, der sich als den „Menschen vom

Himmel" gewußt hat, und der, indem er jenen vorderasiatischen Mythus auf seine Person bezogen hat, das christologische „Dogma" geschaffen hat, in dem in Zukunft immer der bewegliche mythologische Teil mit dem historischen — „der Mensch vom Himmel bin ich" — in Spannung getreten ist. Das Christentum ist eben die dogmatische Form der Religion und insofern eine neue, von der mythologischen geschiedene, Stufe in der Religionsgeschichte; denn das Dogma ist der auf eine geschichtliche Person bezogene und in einer geschichtlichen Person verwirklichte Mythus. Ob es darüber hinaus noch eine neue Metamorphose auf einer neuen Stufe der Religionsgeschichte geben wird, wissen wir nicht.

Unter diesen Erscheinungen, welche die Echtheit des Christentums für das Bewußtsein der Urgemeinde beglaubigten, steht die vor Petrus voran, vor der Erscheinung vor den Zwölf, von denen Petrus so als der Erste unterschieden ist. Hier ist der Ansatzpunkt für die doctrina Petri und für den primatus Petri. Wann immer das urchristliche Bekenntnis gesprochen sein mag — vielleicht bei der Taufe, vielleicht im Unterricht der Katechumenen — jedenfalls in feierlicher Stunde bekamen die Christen an allen Orten zu hören: ὅτι ὤφθη Κηφᾷ. Ist das nicht genug, um die Sonderstellung, die Petrus im Bewußtsein der Urchristenheit einnahm, zu erklären?

Und darüber hinaus, diese Stelle erklärt uns nicht bloß das, was Petrus galt, sondern auch das, was er wirklich für die Geschichte des Christentums war. Er war nämlich der Mann, der nach dem schmachvollen Tod Christi zuerst und vor den Zwölf den Herrn „gesehen" hat. Auf seine Vision geht letzten Endes der Glaube der Christenheit an die lebendige, den Tod überwindende Gegenwart Christi zurück. Er ist es, durch dessen Vermittlung man an den Auferstandenen geglaubt hat.

Denn was ist die Auferstehung anders als die erste Erscheinung Christi? Man hat sie freilich schon ganz früh — das zeigt ja gerade 1. Kor. 15, 3 ff. — als Auferstehung am dritten Tag nach alttestamentlichem Vorbild gedeutet, und so von der ersten „Erscheinung" vor Petrus ge-

schieden, indem man in der Auferstehung im Verfolg jüdischer Gedanken den Erweis dafür sah, daß Gott dem von den Menschen unrecht gegebenen und so gemordeten Christus endgültig recht gegeben hat. Später sind die Erscheinungen durch Auferstehung und Himmelfahrt verdrängt worden. Und doch ist die Auferstehung — geschichtlich gesehen — die erste Erscheinung, die Himmelfahrt die letzte Erscheinung. In der Paradose 1. Kor. 15, 3 haben wir noch ein Stadium vor uns, in dem Auferstehung und Erscheinungen nebeneinanderstehen, und es ist kein Zweifel, daß die Erscheinungen ursprünglich historisch das gesagt und bewiesen haben, was später die Auferstehung aussagen sollte.

Aber auch diese Scheidung kann uns darin nicht irremachen, daß die Urchristenheit daran glaubte, daß Christus dem Petrus vor den Zwölf erschienen ist. Petrus stand im „Credo" der Urchristenheit. Petrus ist der Mann, der zuerst gesehen hat, daß Christus nicht im Tod geblieben ist. Auf die Vision des Petrus gründet sich der Glaube an den Auferstandenen und an die Auferstehung.

Das ist die wirkliche, die weltgeschichtliche Bedeutung des Petrus. Er muß eine mächtige, von leidenschaftlicher Frömmigkeit getragene Persönlichkeit gewesen sein. Man sagt nicht zuviel, wenn man urteilt, daß es ohne ihn Christentum nicht gäbe. Er ist — von hier aus gesehen — wirklich der „Fels", auf dem die christliche Kirche aufgebaut worden ist. Das kritisch vielleicht unsichere Wort Mt. 16, 18 bekommt von dieser historisch jedenfalls besser gegründeten und von 1. Kor. 15, 5 ausgehenden Sicht seinen eigentlichen Gehalt und seine volle Bestätigung. Ist es Dichtung, so ist es jedenfalls im tieferen Sinn Geschichte. Kann man, von hier aus gesehen, die geschichtliche Bedeutung des Petrus überschätzen? Und wird nicht von hier aus seine ursprüngliche, primitive, meinethalben, Rolle in der Geschichte des Christentums klar?

Nur wer daran glaubt, daß in der Geschichte aus „Nichts" „Etwas" wird, wird diese Fragen mit „Nein" beantworten. Aber in der Geschichte wird nur aus „Etwas" „Etwas". Realität

zeugt Realität, Nichts zeugt Nichts. So können wir daran festhalten, daß hinter der Petruslegende das wirkliche Erlebnis des Petrus steht, dem der Herr erschienen ist; so können wir weiter sagen, daß dies Erlebnis nur dem möglich war, der von Christus selbst gehört hatte, daß er, die historische Person, der Mensch vom Himmel sei; so können wir schließlich urteilen, daß das Entscheidende im Christentum nicht die Lehre Christi, seine Ethik, gewesen ist, sondern die geschichtliche Erfüllung des Mythus in der Person Christi. „Ich bin gekommen", darin liegt eigentlich alles.

Aber wir wollen uns nicht zu sehr freuen. Der ungelösten Fragen bleiben genug.

Die „Erscheinungen" als Heilstatsache verschwinden im Bewußtsein der Christenheit vor den dogmatischen Heilstatsachen, der Geburt Christi, seinem Leiden und Tod, seiner Auferstehung und Himmelfahrt; und nur Spuren in der kirchlichen und außerkirchlichen Literatur deuten darauf hin, daß einst die Erscheinungen Christi vor seinen Jüngern diese in ihrem Tun legalisierten und in ihrem Glauben befestigten.

Es ist jene frühe Zeit, in der die christliche Religion aus der Sphäre des Enthusiasmus und der Eschatologie allmählich in die Sphäre der Verinnerlichung und der Vergeistigung hinübergleitet. Aus der Erwartung des wirklichen Eintritts in das Himmelreich wird die Forderung der Wiedergeburt, die ein innerlicher Vorgang ist. Das ist das Entscheidende: die Transposition des eschatologischen Glaubens in die geistig-ethische Innerlichkeit. Statt der Erscheinungen wird die Lehre betont; die Tradition verdrängt den Enthusiasmus; das Recht befreit sich von allem Charismatischen. Es ist jene merkwürdige, auf später Anpassung und auf ursprünglichem Kirchentum beruhende Umwandlung des Christentums, die wir am Ende des ersten Jahrhunderts im Unterschied zu Paulus vorfinden, der selbst noch die Stigmata des Enthusiasmus aus der Urzeit an seinem Geist trägt.

Die Bedeutung des ὤφθη Κηφᾷ ist vor dem Herrnwort bei Matthäus verblichen und wird vergessen. Man sucht diese eigentliche und ursprüngliche Legalisierung des Petrus, in der

sich zugleich seine historische Bedeutung ausspricht, an der Kuppel von Sankt Peter vergeblich. Und so wenig Petrus der erste Bischof von Rom oder gar Papst war, so dunkel bleibt der realmystische Zusammenhang, der zwischen dem angeblichen ersten römischen Bischof und seinen Nachfolgern und Stellvertretern hergestellt wird. Der Gedanke von der „apostolischen Sukzession", so bedeutsam er in kirchenrechtlicher Hinsicht war, und so sehr in ihm jüdische Juristerei und mystische Glaubensgewißheit ineinander übergehen, genügt uns nicht, um jenen eigentümlichen und stark erlebten Zusammenhang zwischen Petrus und seinen Nachfolgern wirklich verstehen zu lassen.

Abgeschlossen am 22. 1. 1935.

Literarische Berichte und Anzeigen

Zur Geschichte der Inneren Mission.

Von Martin Gerhardt, Düsseldorf-Kaiserswerth.

1. Im Rahmen einer dankenswerten Übersicht über das Gesamtgebiet der freien Wohlfahrtspflege in Deutschland entwirft Joseph Schlüter[1]) eine kurze Skizze der Geschichte und des Bestandes der Inneren Mission. Sie bietet sachlich nichts Neues und ist inhaltlich stark an Theodor Schäfers Definition der Inneren Mission orientiert, die aber eine Verkürzung der großen Gedanken Wicherns bedeutet. — Ungleich tiefer gräbt hier W. Bernoulli im bewußten Anschluß an den Herold der Inneren Mission mit einem kurzen Überblick über ihre Entwicklung unter dem sogenannten Wohlfahrtsstaat bis zum Jahre 1932[2]). Treffend wird hier die Bedrohung der Inneren Mission durch einen Staat geschildert, der in allen konfessionellen Fragen neutral zu sein vorgab, in Wahrheit aber dem „Säkularismus" verfallen war und die christliche Liebesarbeit vielfach systematisch auszuhungern versuchte. Die Wirtschaftskrise hinderte eine volle Auswirkung dieser Tendenz, zog aber ihrerseits auch die Innere Mission in ihren Strudel hinein. Nicht ohne eigene Schuld, vor allem durch den Zusammenbruch ihres großen Baugesellschaftskonzerns, wurde sie zu einer Neubesinnung auf ihre Botschaft aufgerufen. — Einen geschichtlichen und systematischen Überblick über das Gesamtgebiet von den Anfängen bis zum Stande von 1932 gibt Johannes Steinbeck[3]). Allerdings wünschte man der geschichtlichen Skizze, abgesehen von einigen ungenauen Daten, die in einer Neuauflage leicht berichtigt werden könnten, ein stärkeres Eingehen auf die Zusammenhänge mit der allgemeinen Kirchengeschichte. Ebenso verdienen einzelne Arbeitsgebiete, wie vor allem die Volksmission, in ihrer Bedeutung und besonderen Problematik ausführlicher behandelt zu werden. — Eine rein ideengeschichtliche Untersuchung bietet Maria Fuerth[4]) in ihrem Entwurf einer Geschichte des christlichen Liebesgedankens. Obwohl ihre

1) Die freie Wohlfahrtspflege in Deutschland. Berlin, Carl Heymanns Verlag 1933, 80 S. Brosch. RM. 4.—

2) Der Kampf der Inneren Mission um ihren Bestand und um ihre Botschaft. Zürich, Verlag des Schweizerischen Reformierten Diakonenhauses. 1932. 36 S.

3) Die Innere Mission der deutschen ev. Kirche. (Wissenschaft und Bildung 282.) Leipzig, Verlag von Quelle und Meyer. 1932. 125 S. Geb. RM. 1.80.

4) Caritas und Humanitas. Zur Form und Wandlung des christlichen Liebesgedankens. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz). 1933. 190 S. Brosch. RM. 5.20, geb. RM. 6.80.

„Exemplifizierung" mit dem 17. Jahrhundert abschließt, kann doch der Historiker der Inneren Mission an der hier gegebenen Deutung der Reformation in ihrer Beziehung zum Liebesbegriff des Neuen Testaments nicht achtlos vorübergehen, wenn anders die Innere Mission durch Wichern unverlierbar im Erbe der Reformation verwurzelt ist und nicht einfach im Pietismus, wie M. F. behauptet (S. 168). Schlimmer kann Luther kaum mißverstanden werden, als wenn ihm nachgesagt wird, daß er gerade in bezug auf die Liebesidee nicht auf dem Urchristentum fußt, sondern daß sich bei ihm schon die Wandlung von der caritas zur humanitas vollzogen habe (S. 118, 135, 149 ff.). Luthers Ethik wird geradezu als „Kompromiß zwischen Christentum und Kultur" mißdeutet (S. 175). Hier rächt sich die „dialektische" Betrachtung des Urchristentums, die bei manchen treffenden Beobachtungen doch der Liebesbotschaft des Neuen Testaments nicht voll gerecht wird.

2. Zur Geschichte der Inneren Mission in den einzelnen deutschen Landesteilen liegt diesmal nur ein Beitrag für Hamburg vor in dem schönen Lebensbild von Carl Ninck aus der Feder seines Sohnes Johannes Ninck[5]). Als Pfarrer der Anscharkapelle (1873—1887) hat N. eine reiche Innere Missionstätigkeit in seiner einzigartigen Personalgemeinde entfaltet, durch Schriftenmission (Nachbar, Kinderfreund), durch Gründung des Diakonissenhauses Bethlehem und der Anstalten auf der Anscharhöhe für Gefallene, Gefährdete und Sieche und endlich durch Schaffung eines Seemannsheimes — Liebeswerke, die ihren Gründer zum größten Teil überlebt haben.

3. Ein erheblicher Prozentsatz der seit der letzten Berichterstattung erschienenen Veröffentlichungen zur Geschichte der Inneren Mission[6]) steht im Zeichen der Jubelfeiern, die in die letzten Jahre fielen. Hier ist zunächst eine kleine Nachlese zur Bodelschwinghliteratur zu halten, die uns die Feier seines 100jährigen Geburtstages (6. März 1931) beschert hat. Der um die Erforschung dieses einzigartigen Lebenswerkes mehrfach verdiente Wilhelm Brandt hat in einer kurzen Skizze Bodelschwinghs Bedeutung als Sozialpolitiker gewürdigt[7]). Sie liegt vor allem auf dem Gebiet der Wanderarmenfürsorge und des Siedlungswesens und läßt erkennen, wie dieser weitschauende Mann von einem durchaus männlichen Barmherzigkeitsbegriff geleitet wurde. Derselbe Verfasser hat uns jetzt auch ein kurzes, volkstümlich geschriebenes, aber auf wissenschaftlicher Beherrschung des umfassenden Stoffes

5) Frei von Jedermann und aller Knecht. Lebenswerk und Persönlichkeit des Menschenfreundes Carl Ninck. Leipzig und Hamburg. Gustav Schloeßmanns Verlagsbuchhandlung (Gustav Fick). 1932. 224 S. Brosch. RM. 2.85.

6) Vgl. ZKG., Bd. 51. 1932. S. 281 ff.

7) Friedrich von Bodelschwingh, Sonderdruck aus Rheinisch-Westfälische Wirtschaftsbiographien I 3, S. 449—467. Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

beruhendes Lebensbild Bodelschwinghs geschenkt[8]). — Ferner hat E. F. von Rabenau, soviel ich sehe erstmalig, den Versuch unternommen, Bodelschwingh als Erzieher zu würdigen[9]). Leider fehlt seinen vielen feinsinnigen Beobachtungen eine strenge systematische Anordnung, die auch getrost manches bekannte Beiwerk fortlassen konnte zugunsten einer schärferen Erfassung dieses an sich sehr ergiebigen Spezialthemas. Außerdem stammt aus der Feder des gleichen Autors eine schöne Gesamtwürdigung Bodelschwinghs in bezug auf die Gegenwart, das heißt auf unsere Lage im Jahre 1932[10]).

4. Der 23. Mai 1932 brachte die Jahrhundertfeier des „Weiblichen Vereins für Armen- und Krankenpflege", den Amalie Sieveking an diesem Tage in Hamburg gegründet hat. Aus diesem Anlaß hat Heinrich Sieveking eine reich ausgestattete Vereinsgeschichte veröffentlicht, die bis zur Gegenwart führt[11]). Der Hauptnachdruck liegt auf dem ersten Teil mit seinem schönen, geistesgeschichtlich orientierten Charakterbild der Gründerin. — Noch bedeutsamer ist die etwas später erschienene Arbeit von Elisabeth Haupt[12]). Auf Grund sorgfältiger Quellenstudien, vor allem im Hamburgischen Staatsarchiv, wo der Nachlaß beruht, entwirft sie ein lebendiges Bild von Amalie Sievekings Entwicklung zur Bahnbrecherin freier Liebesarbeit der Frau in der evangelischen Kirche. Motive und Methoden der praktischen Arbeit werden sorgfältig analysiert. Ein Anhang bietet zum Teil erstmalig veröffentlichtes Quellenmaterial. Das Ganze ist ein wertvoller Beitrag für die dringend erwünschte Amalie-Sieveking-Biographie, die uns noch immer fehlt

5. Im September 1933 hat das ganze evangelische Deutschland das 100jährige Bestehen des RauhenHauses gefeiert. Dieser Anlaß hat auch die Wichernliteratur nicht unerheblich bereichert. Der Berichterstatter hat eine neue Ausgabe der Denkschrift von 1849 vorgelegt[13]). Sie bringt eine knappe geschichtliche Einleitung in

8) Friedrich von Bodelschwingh. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses. 1933. 84 S. Geb. RM. 0.95.

9) Bodelschwingh als Erzieher. Welche Grundsätze über Schulbildung und Erziehung sind aus Bodelschwinghs Persönlichkeit und aus seiner Wirksamkeit zu entnehmen? Bethel bei Bielefeld, Verlagshandlung der Anstalt Bethel. 3. Aufl. 48 S. Kart. RM. 0.35.

10) Bodelschwingh und die Gegenwart. Bethel bei Bielefeld, Verlagshandlung der Anstalt Bethel. 1932. 46 S. Kart. RM. 0.90.

11) Der weibliche (Sievekingsche) Verein für Armen- und Krankenpflege in Hamburg. Ein Gedenkblatt zur Erinnerung an die Stifterin und ihr Werk. Hamburg, im Selbstverlag des Vereins. 1932. 96 S.

12) Amalie Sieveking als Gründerin des weiblichen Vereins für Armen- und Krankenpflege in Hamburg. Berlin-Spandau, Wichern-Verlag. 1933. 95 S. Kart. RM. 3.—.

13) Die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation, verfaßt von J. H. Wichern.

die Entstehung der Schrift und erhält erstmalig eine vollständige Wiedergabe der zahlreichen handschriftlichen Einträge Wicherns in sein durchschossenes Handexemplar, das sich im Archiv des Rauhen Hauses befindet. Bisher hat daraus nur F. Mahling einige wenige Proben, zum Teil ungenau, veröffentlicht (Ges. Schr., 3. Bd., Hamburg 1902, S. 261 ff.). Auch die wenigen handschriftlichen Zusätze Wicherns in einem neuerdings ans Licht gekommenen, im Privatbesitz befindlichen zweiten Handexemplar sind hier abgedruckt. Neben den knappen Anmerkungen zu Wicherns Zitaten ist besonderer Wert auf ein ausführliches Sachregister gelegt worden. — Aus Wicherns gesamtem Schrifttum hat W. Bernoulli eine ausgezeichnete Auswahl von Kernworten zusammengestellt[14]). Sie ist sachlich geordnet und bietet zu allen wichtigen Fragen (soziale Frage, Familie, Volk, Kirche usw.) eine Fülle der schönsten und treffendsten Worte Wicherns. Zu bedauern bleibt nur, daß die Fundorte der Zitate nicht genau genug angegeben sind. — Ferner legt W. Birnbaum zur rechten Stunde eine kurze Wichernbiographie vor[15]), die das Lebenswerk dieses Mannes in unmittelbare Beziehung zu dem gewaltigen Umbruch der Gegenwart setzt. Ohne daß seine zeitgebundene Schranke verschwiegen würde, wird hier anschaulich deutlich gemacht, daß Wicherns Programm der Inneren Mission mehr ist als eine bloße Reformbewegung, daß es vielmehr eine neue Schau der Kirche bedeutet, für die wir erst heute volles Verständnis gewinnen.

Aus einem Auftrag der Direktion des Rauhen Hauses, die Beziehungen Wicherns zu seiner Vaterstadt Hamburg darzustellen, ist die schöne Studie von Kurt Detlev Möller entstanden[16]). Aus dem Archiv des Rauhen Hauses, dem Hamburgischen Staatsarchiv und den Handschriftenschätzen der Hamburgischen Staats- und Universitätsbibliothek hat er zum Teil noch ganz unveröffentlichtes Material ans Licht gezogen und daraus liebevolle Genrebilder der Männer gezeichnet, die in Hamburg Wicherns Werdegang von der Schulzeit bis zu seiner Wirksamkeit ins Weite begleitet und geleitet haben, vor allem die Pastoren Wolters, John und Rautenberg, den Pädagogen Pluns, Prof. Hartmann vom Akademischen Gymnasium, die Künstler Erwin Speckter, Otto Speckter und Julius Milde und die Staatsmänner Senatssyndikus Karl Sieveking

---

Zum 100jährigen Bestehen des Rauhen Hauses neu herausgegeben von Martin Gerhardt. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, G. m. b. H. 1933. 287 S. Geb. RM. 2.85.

14) In Gottes Kraft für Gottes Reich. Worte Wicherns für unsere Zeit. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, G. m. b. H. 1933. 96 S. Geb. RM. 2.—.

15) Wichern, ein Mann für unsere Tage. Hamburg, Verlag der Wichernvereinigung zur Weckung und Förderung christlichen Volkslebens. 1933. 107 S. Geb. RM. 2.50.

16) Hamburger Männer um Wichern. Ein Bild der religiösen Bewegung vor 100 Jahren. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, G. m. b. H. 1933. 152 S. Geb. RM. 3.75.

und Senator Hudtwalcker. Dabei gelangt Möller zu einem lebendigen Gesamtbild der kirchlichen Bewegung, aus der heraus die Entstehung des Rauhen Hauses zu verstehen ist. — Das ganze Lebenswerk Wicherns und das große, verantwortungsreiche Erbe, das er seiner deutschen evangelischen Kirche hinterlassen hat, behandelt W. Schreiner in der völlig neubearbeiteten und bedeutend erweiterten dritten Auflage seines Buches „Im Kampf um die Stadt“ [17]). Teils in packender, freier Erzählungsform, teils in lebendigen Wechselgesprächen erhält der Leser von der Entstehungsgeschichte und Gegenwartsarbeit des Rauhen Hauses, der Hamburger Stadtmission, der Volksmission und der gesamten Inneren Mission überhaupt ein Bild, das an Anschaulichkeit schwer übertroffen werden kann. — Zur Vervollständigung der biographischen Literatur sei noch auf das kurze, volkstümliche Lebensbild aus der Feder des Berichterstatters [18]) und auf die für die Jugend bestimmte Darstellung von W. v. Koenneritz hingewiesen [19]). Endlich gehört hierher noch eine Spezialuntersuchung von Martin Pörksen über Wicherns Verhältnis zu den sozialen Fragen seiner Zeit [20]). Sie gilt besonders den vormärzlichen Jahren und geht den Gründen nach, warum Wichern nicht der große soziale Reformator geworden ist, den die Zeit brauchte. Leider wird Wichern dabei in ein Schema hineingepreßt, das schlechterdings unhaltbar ist. In der ersten Hauptperiode seines Wirkens (1833—48) soll die Familie, in der zweiten (1848—57) die Kirche, in der dritten (1857—74) der Staat im Mittelpunkt seiner Gedanken und Bestrebungen gestanden haben. Durch das Zurücktreten des Familiengedankens als Schlüssel zur sozialen Frage nach 1848 soll Wichern die vorher betretene Bahn zum Schaden seiner Sache verlassen haben, Dagegen ist zu sagen: Wichern hat den Gedanken der Familie als Keimzelle der sozialen Erneuerung des Volkes auch nach 1848 bis an das Ende seines Wirkens mit genau derselben Intensität vertreten wie vorher. Ebenso hat er bereits in seiner ersten Schaffensperiode Kirche und Staat gleichbedeutend neben die Familie gestellt als die andern großen Gemeinschaftsformen, an deren innerer Erneuerung er mitwirken wollte. Auch ist es unrichtig, wenn P. es so darstellt, als ob Wichern seine Berufung zum sozialen Reformator ganz der Entscheidung Friedrich Wilhelms IV. überlassen hätte. Ebenso wird die viel erörterte Frage des Verhältnisses zu Huber falsch gesehen, wenn P. sie zurückführen

17) Im Kampf um die Stadt. 10. bis 12. Tausend. Braunschweig, Hellmuth Wollermann Verlagsbuchhandlung, o. J. 160 S. Brosch. RM. 2.40.

18) Martin Gerhardt, Johann Hinrich Wichern und sein Werk. Hamburg. 1933. 67 S. Geb. RM. 0.95.

19) Aus einem Knaben wird ein Mann. Johann Hinrich Wichern, seine Jugend, sein Werk. Hamburg ebda. 1933. 72 S. Geb. RM. 1.50.

20) Johann Hinrich Wichern und die sozialen Fragen. Rendsburg. Sehrohr-Verlag. 1932. 160 S.

will auf den Gegensatz von reformiert und lutherisch. Was beide Männer sachlich trennte, war keineswegs unüberbrückbar. Entscheidend für ihr Auseinandergehen waren vielmehr rein persönliche Gründe, die darzulegen hier zu weit führen würde.

6. Mit dem Jubelfest des Rauhen Hauses fiel die Hundertjahrfeier der Kaiserswerther Diakonissenanstalt zeitlich ganz nahe zusammen. Aus diesem Anlaß hat der Berichterstatter den ersten Band einer neuen Fliednerbiographie vorgelegt[21]). Sie beruht auf einer neuen Durchforschung aller erreichbaren Quellen. Besonderer Wert wurde auf die Darstellung der inneren Entwicklung Fliedners in ihrer mannigfaltigen Verflochtenheit mit der Theologie und dem kirchlichen Leben seiner Zeit gelegt. Dementsprechend ist der Versuch gemacht worden, Fliedner als Theologen richtig zu erfassen. Die Darstellung führt bis an die Schwelle der Diakonissenanstalt. Die dadurch gezogene zeitliche Grenze ist aber für Fliedners Wirksamkeit als Gemeindepfarrer und für seine Beteiligung am allgemeinen kirchlichen Leben des Niederrheins, besonders an dem Kampf um Agende und Kirchenverfassung, bereits überschritten worden. Das Gesamtbild hat dadurch hoffentlich an Geschlossenheit gewonnen. — Eine Enkelin des Erneuerers der weiblichen Diakonie, Luise Fliedner, legt ein frisch und lebendig geschriebenes kurzes Lebensbild seiner ersten Lebensgefährtin vor[22]), und Margarete Ziegler eine kurze Biographie der zweiten Frau Fliedners[23]).

7. Zur weiteren Geschichte der Weiblichen Diakonie sind wieder einige Anstaltsgeschichten erschienen. B. Moderegger erzählt nach früheren Festschriften und Jahresberichten die Geschichte des Königsberger Mutterhauses[24]). Besonders lebendig ist die Darstellung der Kriegsarbeit, welche die tapferen Schwestern in der Zeit der russischen Invasion vor schwerste Aufgaben stellte. Wilhelm Scheel schildert ein halbes Jahrhundert Diakonissendienst in Mannheim[25]). Die ungeschminkte Darstellung der Anfangsschwierigkeiten und die schöne Charakteristik der Persönlichkeit des Gründers Theodor Greiner erheben diese kleine Schrift über den Durchschnitt

21) Martin Gerhardt, Theodor Fliedner, ein Lebensbild. 1. Band. Düsseldorf-Kaiserswerth, Verlag der Buchhandlung der Diakonissen-Anstalt. 1933. 453 S. Geb. RM. 6.—.

22) Friederike Fliedner. Aus dem Leben der ersten Diakonissenmutter zu Kaiserswerth, ebda. 1933. 20 S. Brosch. RM. 0.20.

23) Caroline Fliedner. Aus dem Leben der zweiten Diakonissenmutter zu Kaiserswerth, ebda. 1933. 20 S. Brosch. RM. 0.20.

24) Diakonissenmutterhaus Krankenhaus der Barmherzigkeit zu Königsberg i. Pr. von 1850—1933, Königsberg i. P. Reklame-Verlag Paul Grisar. 1933. 58 S.

25) Diakonissenmutterhaus Mannheim 1884—1934. 50 Jahre Diakonissendienst. Festschrift zum 50jährigen Jubiläum. Mannheim. Druck von Wilhelm Stählin. 1934. 52 S.

ähnlicher Veröffentlichungen. — Am umfangreichsten und zugleich am reichlichsten ausgestattet ist die Festschrift zum 25jähr. Jubiläum des Diakonissen-Mutterhauses Hebron zu Marburg-Wehrda[26]). Sie gewährt ein anschauliches Bild von der Eigenart der Gemeinschaftsdiakonie, die nicht nur in Deutschland, sondern auch in China und in den Vereinigten Staaten von Amerika auf den mannigfaltigsten Arbeitsfeldern tätig ist. — Auf ein früheres, auswärtiges Arbeitsfeld der Kaiserswerther Diakonissen führt Anna Reinharts kurze Geschichte des Diakonissen-Krankenhauses in Alexandrien[27]). Hier wird urkundlich belegt, warum Fliedners Gründung, in der unsere Schwestern während des Krieges in vorbildlicher Treue Offiziere und Soldaten der Gegner Deutschlands gepflegt haben, noch immer nicht ihren rechtmäßigen Eigentümern zurückgegeben worden ist. — Die Übertragung deutscher Mutterhausdiakonie nach Nordamerika schildert die Festschrift des Diakonissen-Mutterhauses in Philadelphia[28]). Dem gebürtigen Bremer Lankenau gebührt das Verdienst, den entscheidenden Anstoß zur Berufung deutscher Diakonissen nach Philadelphia gegeben zu haben. Nach vielen vergeblichen Versuchen gelang es endlich, eine kleine Gruppe von vereinzelt dastehenden Schwestern in Iserlohn zu bewegen, im Jahre 1887 über den Ozean zu kommen. Sie bildeten den Grundstock des neuen Mutterhauses, das sich dem Kaiserswerther Verband anschloß. — An Vereinsgeschichten ist diesmal nur die kleine, von Friedrich Fuckel herausgegebene Festschrift zum 25jährigen Bestehen des Rheinisch-Westfälischen Diakonievereins zu erwähnen[29]). Begründet von Pfarrer Hugo Heim im bewußten Anschluß an die Kreise „des freieren Protestantismus" (S. 3) beschritt der Verein für die Vorbildung seiner Berufsarbeiter neue Wege. Während die anfangs gepflegte Ausbildung männlicher Diakonen im Kriege wieder einging, konnten sich die Schwestern, die nach den Grundsätzen von Friedrich Zimmer organisiert wurden, nicht nur behaupten, sondern eine Fülle von Arbeitsfeldern auf allen Gebieten der Inneren Mission neu besetzen. Der Verein ist der „Zehlendorfer Konferenz" angeschlossen. — Außerdem sind noch eine Reihe neuer Lebensbilder zur Geschichte der weiblichen Diakonie zu berücksichtigen. Walter

26) ... und machen daselbst Brunnen. Ein Vierteljahrhundert Diakonissendienst. Marburg (Lahn). Reichsverlag und Druckerei des deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes. 1933. 158 S.

27) A Memorial, The Kaiserswerth Deaconesses' Hospital at Alexandria. Winterthur. Gedruckt bei Schönenberger & Gall. 1932. 46 S.

28) Mary E. Drexel, Home aud Philadelphia Motherhouse of Deaconesses. Fiftieth Anniversary 1884—1934. Philadelphia Pa. 2100 South College Avenue. 1934. 64 S.

29) 1908—1933. Ein Vierteljahrhundert Rhein.-Westf. Diakonieverein für evangl. kirchliche und soziale Wohlfahrtspflege Köln-Lindenthal. 1933. 28 S.

Thieme hat im Auftrag des Diakonissenhauses „Friedenshort" in Miechowitz (Oberschlesien) Eva von Tiele-Winckler ein biographisches Denkmal gesetzt[30]), das der Eigenart und dem Frömmigkeitstypus dieser seltenen Frau voll gerecht wird. Besonders aufschlußreich für ihren Entwicklungsgang ist die Darstellung ihres Ringens mit katholisierenden Gedanken, aus deren Bann sie kein geringerer als der alte Bodelschwingh befreite. Die herzlichen Beziehungen zu dem Vater der Elenden blieben auch bestehen, nachdem Schwester Eva aus Gesundheitsrücksichten den Posten einer Oberin des Betheler Diakonissenhauses Sarepta wieder aufgeben mußte. Dadurch erst wurde sie in reiferen Jahren frei zur schöpferischen Neugestaltung eines mannigfachen Dienstes nicht nur in ihrer oberschlesischen Heimat, sondern überall in Deutschland. — Eine Ergänzung zu diesem Buch bildet die kleine Schrift von Diakonisse Clara Jurtz[31]), in der sie ihre Erlebnisse in 25jähriger Zusammenarbeit mit Mutter Eva vor allem in der Gefängnisfürsorge in der Sprache dieses Gemeinschaftskreises anschaulich schildert. Geschichtlich verzeichnet ist nur die kurze Skizze von Fliedners Gefängnisarbeit (S. 47). — Einen ganz anderen Typus weiblicher Diakonie schuf Friedrich Zimmer, der jetzt in Wilhelm Stölten seinen Biographen gefunden hat[32]). Was dieser reich begabte Organisator als Theologe, als Kirchenmusiker und als Bahnbrecher neuer Wege der Frauenbildung geleistet hat, tritt in diesem Zusammenhang zurück hinter der Würdigung seiner größten Schöpfung, des Evangelischen Diakonievereins, die in ihrer Entstehung und ersten Ausbreitung bis zum tragischen Ausscheiden Zimmers aus der Arbeit ausführlich dargestellt wird (S. 84 ff.). Gerade dies Werk nötigt zu immer neuer Durchdenkung der Grundlagen und Arbeitsmethoden der weiblichen Diakonie. — In diesem Zusammenhang darf auch die Neuauflage des Lebensbildes von Florence Nightingale aus der Feder von J. Friz nicht unerwähnt bleiben[33]). Es vermittelt dem deutschen Leser ein Bild der großen Engländerin und hebt besonders den Einfluß ihres Kaiserswerther Aufenthaltes (1851) auf ihre spätere Kriegs- und Friedensarbeit als Organisatorin der weiblichen Krankenpflege hervor. —

30) Mutter Eva, die Lobsängerin der Gnaden Gottes. Das Lebensbild der Schwester Eva von Tiele-Winckler. Berlin, Ernst Röttgers Verlag. 1932. 336 S. Geb. RM. 4.80.

31) Fünfundzwanzig Jahre mit Mutter Eva im Friedenshort. Ihm zu dienen welch ein Stand! 2. Teil. Lebenserinnerungen einer Achtzigjährigen. Gotha. Verlag der Ev. Buchhandlung P. Ott. o. J. 93 S. Geb. RM. 2.60.

32) Friedrich Zimmer. Ein deutscher Volkserzieher. Berlin-Zehlendorf. Mathilde-Zimmer-Haus, Verlagsabteilung. 1933. 276 S. Geb. RM. 2.80.

33) Florence Nightingale, eine Heldin des Dienstes. 7.—11. Tausend. Stuttgart. Quell-Verlag. o. J. 208 S. Geb. RM. 3.50.

Endlich gehört hierher der Hinweis auf die scharfsinnige juristische Dissertation von Clara Frick über die Rechtsstellung der Diakonisse[34]). Die Verfasserin gibt zunächst einen kurzen Überblick über die Geschichte des Diakonissenberufs sowie über die Stellung der Diakonisse im Mutterhaus und untersucht sodann eingehend die Rechtsnatur des Diakonissenvertrages und die steuer- und arbeitsrechtliche Stellung der Diakonisse.

8. Auch für die Geschichte der Jugendfürsorge liegen wieder eine Reihe beachtenswerter Neuerscheinungen vor. Nachzutragen ist hier zunächst die eindringende Untersuchung von Maria Bornitz über Adolf Diesterwegs Bedeutung für die Kinderfürsorge[35]). Der erste Teil bietet einen guten Überblick über die zeitgenössische Kinderfürsorge, die fast ausschließlich von den Kreisen der Erweckungsbewegung getragen wurde, allerdings nicht ohne den Einfluß Pestalozzis. Im Anschluß daran wird Diesterwegs ablehnende Haltung gegenüber der Inneren Mission aus seiner aufklärerischen Religiosität heraus verdeutlicht. Nur wird diese Stellungnahme in ihren manchmal schwer qualifizierbaren Ausbrüchen reichlich milde beurteilt. Die reichhaltige Bibliographie, die zum Teil sehr entlegene und längst vergessene Literatur über die Kinderfürsorge heranzieht, verdient besonders hervorgehoben zu werden. — Die Fürsorge für das uneheliche Kind behandelt Chr. J. Klumker in einer Geschichte der deutschen Berufsvormundschaft, die zugleich eine Geschichte des Archivs deutscher Berufsvormünder ist[36]). Leider wird die verdienstvolle Mitarbeit der Inneren Mission auf diesem schwierigen Gebiet durch Pastor Wilhelm Pfeiffer und den Berliner Kinderrettungsverein nur beiläufig gestreift (S. 23 u. 38). — Den führenden Anteil der Inneren Mission an der Fürsorge für das Kleinkind beleuchtet Hermann von Wicht in seiner Geschichte des Vereins zur Beförderung der Kleinkinder-Bewahranstalten in Berlin[37]). Aus dem Kreis

34) Die Rechtsstellung der Diakonisse. Düsseldorf-Kaiserswerth, Verlag der Buchhandlung der Diakonissenanstalt. o. J. 117 S. Kart. RM. 3.—.

35) Adolf Diesterweg und die Kinderfürsorge (Friedrich Manns Pädagogisches Magazin Heft 1213: Fortschritte der Jugendfürsorge. Untersuchungen zur Entwicklung des gesamten Jugendschutzes, herausgegeben von Prof. Dr. Chr. J. Klumker, 1. Reihe: Vergangenheit und Gegenwart, Heft 5). Langensalza, Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann). 1930. 128 S.

36) Vom Werden deutscher Jugendfürsorge. Zugleich eine Geschichte der deutschen Berufsvormundschaft. Zum 25jährigen Bestehen des Archivs deutscher Berufsvormünder. Berlin, Carl Heymanns Verlag. 1931. 104 S. Brosch. RM. 4.50.

37) 100 Jahre Verein zur Beförderung der Kleinkinderbewahranstalten. Berlin 1833—1933. Berlin-Lichterfelde-West. Geschäftsstelle des Vereins. 1933. 80 S. (mit Einschluß des von W. Schlunk verfaßten 88. Jahresberichts über die Jahre 1927—32).

der Berliner Erweckungsbewegung hervorgegangen, hat der Verein durch mancherlei Stürme hindurch eine wahrhaft soziale Arbeit im Dienst der Volksgemeinschaft durch die bewahrende Fürsorge für sonst unbeaufsichtigte Großstadtkinder bis zur Gegenwart geleistet. — Eine in mancher Hinsicht vorbildliche Spezialuntersuchung über die Fürsorgeerziehung im ehemaligen Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach legt Curt Elster vor[38]). Die Arbeit beruht auf gründlichen Studien in allen in Frage kommenden Landesarchiven. Eingehend wird naturgemäß Johannes Falk gewürdigt, der nur zu einseitig im Anschluß an die Studie von Trude Reiß als Vertreter einer „mystischen Weltanschauung" charakterisiert wird (S. 78), während er sich doch in Wahrheit zu einem klaren Christenglauben lutherischer Prägung durchgerungen hatte. Besonders dankenswert ist die aktenmäßige Erfassung der Anstaltsgründungen nach Falks Vorbild (S. 109 ff.). Nicht ganz unparteiisch wird die Geschichte des Rettungshauses in Tiefenort dargestellt, das ein Opfer der Weimarer Republik geworden ist. — In diesen Zusammenhang gehört endlich die Studie von Gunther Thal über die Pädagogik der Inneren Mission[39]). Th. bietet zuerst eine gute Darstellung der Pädagogik Wicherns und untersucht sodann unter Berücksichtigung der pädagogischen Bestrebungen im Bereich der Jugendwohlfahrt das Verhältnis von „humanistischer" und „christlicher" Pädagogik. Wenn er zu dem Ergebnis kommt, „daß zuerst das Humane ausgebildet sein muß ..., ehe vom Evangelium her der Ruf zur Entscheidung vernommen werden kann" (S. 71), so ist das eine Synthese von Christentum und Idealismus, die angesichts der theologischen Entwicklung der Nachkriegszeit nicht mehr vollzogen werden sollte. Auch sonst enthält die Schrift manche völlig schiefen Urteile über „konventikelhafte Frömmigkeit" der Inneren Mission (S. 54) und über die evangelische Jugendfürsorge, die sich nach Th. erst spät „als Dienst an der Volksgesundheit" gefühlt haben soll (S. 57), während sie in Wahrheit auch auf diesem Gebiet von Anfang an bahnbrechend gewirkt hat.

9. Noch immer fehlt es an einer zusammenfassenden Darstellung der Geschichte der Gefängnisfürsorge. Einen brauchbaren Baustein dazu liefert Adolf Wingler mit seiner Geschichte der Badischen Schutzvereine[40]). Sie gehören zwar nicht der Inneren Mission an, gehen aber doch auf die bahnbrechenden Anfänge

38) Fürsorgeerziehung im ehemaligen Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach. Untermaßfeld. Selbstverlag Curt Elster. o. J. 186 S. Brosch. RM. 2.60.

39) Die Pädagogik der Inneren Mission. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1933. 72 S. Kart. RM. 2.80.

40) 100 Jahre Gefangenenfürsorge in Baden. Karlsruhe. Badischer Landesverband für Jugendschutz, Gerichtshilfe und Gefangenenfürsorge. 1932. 128 S.

der Gefängnisfürsorge durch die Väter der Inneren Mission zurück. Diese Zusammenhänge hätten in der Gründungsgeschichte des Badischen Vereins zur Besserung der Strafgefangenen hervorgehoben werden müssen. Vielleicht hat sie Mittermaier, der den ersten Anstoß zur Gründung des genannten Vereins gab, mit Absicht verschwiegen. — Wenig ergiebig ist die rein formaljuristische Untersuchung von Günther Heß über die Kirche im Strafvollzug[41]). Nur in ganz beiläufiger Weise werden Wicherns Forderungen auf dem Gebiet der Gefängnisseelsorge gestreift (S. 12 ff.).

10. Die Geschichte der Gefährdetenfürsorge bereichert E. Isermeyer durch eine Festschrift seines Frauenheims vor Hildesheim[42]). Gegründet von Bernhard Isermeyer aus dem Bedürfnis heraus, ein Übergangsheim in die Freiheit für entlassene weibliche Gemütskranke und Korrigenden zu schaffen, ist es im Lauf der Zeit eine Zufluchtsstätte für weibliche Gefährdete aller Altersstufen und Stände geworden. Das von Wichern im Rauhen Hause geschaffene Familiensystem hat sich auch hier in der pädagogischen Praxis bewährt (S. 13 f.). Die zum Teil erschütternden Mitteilungen über die Schicksale einzelner Zöglinge gewähren einen tiefen Einblick in die Schwierigkeiten, aber auch in die schönen Erfolge der Arbeit.

11. Auf dem großen Gebiet der Inneren Mission, das nach der heute üblichen Einteilung „Öffentliche Mission" genannt zu werden pflegt, steht die christlich-soziale Arbeit im Mittelpunkt. Zu ihrer Geschichte sind zunächst zwei volkstümliche Lebensbilder Gustav Werners von Georg Meister[43]) und Wilhelm Teufel[44]) zu erwähnen. M. stellt sich vor allem die Aufgabe, Gustav Werners Versuche der Durchdringung des Wirtschaftslebens mit den Grundsätzen des christlichen Glaubens darzustellen. Dabei wird aber nicht deutlich, warum Werners ursprüngliche Absicht, einen „christlichen Kommunismus" zu verwirklichen, notwendig scheitern mußte. — Th. fußt ganz auf den Arbeiten von Wurster und Kneile und macht daraus ein in freier Erzählungsform anschaulich geschriebenes Lebensbild. — Zur rechten Stunde legt Paul Le Seur eine Neubearbeitung seines kleinen

41) Die Kirche im Strafvollzug. (Blätter für Gefängniskunde, 63. Bd. Sonderheft.) Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung. 1932. 88 S.

42) 50 Jahre Frauenheim vor Hildesheim, Geschichte, Geschichten und Erfahrungen. Hildesheim, o. J. 106 S.

43) Gustav Werner, ein Mann des Glaubens, der Liebe und der Tat. (Bannerträger des Königreichs Jesu Christi. Lebensbilder apostolischer Persönlichkeiten, Band 4.) Neumünster, Christophorus-Verlag. 1932. 152 S. Geb. RM. 2.70.

44) Fahne und Ring. Gustav Werners Kampf und Liebe. Stuttgart, Verlag von J. F. Steinkopf, o. J. 196 S. Geb. RM. 3.50.

Stoeckerbüchleins vor[45]). Sie stellt alle die Gesichtspunkte heraus, die Stoecker als den Vorläufer Hitlers erscheinen lassen, wie ihn ein bekannter Führer der N.S.D.A.P. genannt hat, vor allem sein Ringen um einen echten deutschen Sozialismus im Kampf gegen Liberalismus, Marxismus und entwurzeltes Judentum. Auch wer Stoecker wesentlich kritischer gegenübersteht, wird dem Verfasser für seine tapfere Schrift Dank wissen. — Der Erbe des christlich-sozialen Gedankens Stoeckerscher Prägung war Reinhard Mumm, der noch kurz vor seinem Tode (25. 8. 1932) seine Lebenserinnerungen niedergeschrieben hat[46]). Durch Stoecker, dessen Pflegetochter er heiratete, auf die politische Bahn gekommen, hat Mumm als Vorsitzender der Christlich-sozialen Partei, dann in der Deutschnationalen Volkspartei und zuletzt im Christlichen Volksdienst um die große Synthese von Christentum und Politik gerungen. Er hat das in den Bahnen des alten Parlamentarismus getan, ohne zu erkennen, daß dies Gebilde zum Tode verurteilt war, und anscheinend, ohne je eine Verbindung mit dem Führer des Nationalsozialismus gesucht zu haben. Wenigstens wird Hitlers Name in dem ganzen Buch nicht einmal erwähnt. Größere Erfolge sind diesem Sozialismus nicht beschieden gewesen. — Stiller und bescheidener, aber darum mehr in die Tiefe gehend, vollzog sich die Wirksamkeit Ludwig Webers, dem seine Witwe, Charlotte Weber, ein kurzes biographisches Denkmal gesetzt hat[47]). In klarer Einsicht in die großen Versäumnisse der Kirche auf sozialem Gebiet hat der Schüler Wicherns sich um die Schaffung evangelischer Arbeitervereine bemüht, die einerseits den Marxismus scharf ablehnten, andererseits dem Arbeiter im Sinne eines echten Sozialismus das erkämpfen halfen, was ihm als vollwertigem Glied der Volksgemeinschaft zukam. Man kann nur hoffen, daß diese schöne Skizze den Anstoß gibt zu einer dringend erwünschten ausführlichen Darstellung von Webers Lebenswerk. — Nicht minder wichtig als die Sammlung der evangelischen Arbeitervereine war die Sache der evangelischen Gesellenvereine, die ihre Wurzeln bereits in den Anfängen evangelischer Jugendarbeit in den 40er Jahren des vergangenen Jahrhunderts haben, aber auch erst viel zu spät zu selbständiger Organisation gelangt sind. Diesen Zusammenhängen geht Lothar Przybylski näher nach[48]). Der in dieser Arbeit mit Nachdruck vertretene ständische Gedanke sichert ihr heute ein wohlverdientes, er-

45) Adolf Stoecker, der Prophet des Dritten Reiches. Neubearbeitung, 4.—6. Tausend. Berlin. Hochweg-Verlag. 1933. 56 S. Brosch. RM. 0.75.

46) Der christlich-soziale Gedanke, Bericht über eine Lebensarbeit in schwerer Zeit. Berlin. Verlag von E. S. Mittler & Sohn. 1933 161 S. Brosch. RM. 4.50, geb. RM. 5.50.

47) Pfarrer D. Ludwig Weber. Ein Leben im Dienst für Kirche, Volk und Arbeiterstand, Erinnerungen seiner Lebensgefährtin. (Evgl. Arbeiter-Vereins-Bücherei, Heft 20.) Berlin. Volkskraft-Verlagsgesellschaft m. b. H. o. J. 32 S.

48) Die Geschichte der evangelischen Gesellenvereine. (Arbeitsbüche-

höhtes Interesse. — Aus guter Kenntnis aller dieser geschichtlichen Linien legt J. G. Cordes eine vortreffliche systematische Untersuchung über die soziale Aufgabe der Kirche vor[49]). Die weithin auf Uhlhorn fußende Arbeit umschreibt in klarer, lutherischer Gedankenführung die Pflichten und Grenzen aller sozialen Wirksamkeit der Kirche. Sie setzt im wesentlichen die Lage vor dem Jahre 1933 voraus, verdient aber auch heute noch in allen Grundgedanken sorgfältige Beachtung. —

12. Auf das große Gebiet der Volksmission führt uns eine von Walter Birnbaum herausgegebene Schrift über die Wagenmission der Wichernvereinigung[50]). In Berichten der Mitarbeiter und Einführung und Schluß des Herausgebers wird hier ein anschauliches Bild gegeben von einem ganz neuen Weg der Wortverkündigung durch Arbeiter, die im „Evangeliumswagen" von Ort zu Ort ziehen, um ihren Standesgenossen in Stadt und Land in echter Volksverbundenheit die Botschaft zu sagen. Die brennendsten Probleme der Volksmission werden hier in ganz neuer Weise tapfer angepackt und praktisch gelöst. — Ein Stück Großstadtmission schildert Karl Jakubski in seiner Geschichte der christlichen Gemeinschaft St. Michael in Berlin[51]). Ihr Gründer, Graf Pückler, hat durch sie einen starken Einfluß auf die gesamte deutsche Gemeinschaftsbewegung ausgeübt. In ihrer wechselvollen Geschichte hat die Gemeinschaft auf allen Notgebieten des Großstadtlebens segensreich gewirkt. —

13. Aus gemeinsamer Wurzel mit der Inneren Mission hervorgegangen und noch immer durch mannigfache Bande mit ihr verbunden ist die evangelische Jugendarbeit, zu deren Geschichte zwei Beiträge vorliegen. Zum 50jährigen Bestehen des Bundes deutscher Bibelkreise hat Udo Smidt eine reich illustrierte Festschrift zusammengestellt, die aber mehr Stimmungsbilder bietet, als daß sie Geschichte darstellt[52]). Nur die Anfänge in Elberfeld werden etwas

---

rei des evgl. Gesellenvereins, Heft 2.) Dortmund. Verband evgl. Gesellenvereine Deutschlands. 1933. 106 S.

49) Die soziale Aufgabe der Kirche. Göttingen. Vandenhoeck und Ruprecht. 1932. 90 S. Kart. RM. 2.50.

50) Von Dorf zu Dorf im Evangeliumswagen. Neue Wege der Wortverkündigung, Hamburg, Sonderausgabe der Wichern-Vereinigung, e. V. 1933. 40 S. RM. 0.90.

51) Gottestaten unter dem schaffenden Volk in Berlin. Zum 50jährigen Jubiläum der christlichen Gemeinschaft St. Michael. Woltersdorf bei Erkner (Mark). Jugendbundbuchhandlung. 1933. 95 S. Kart. RM. 1.20.

52) 50 Jahre Bund deutscher Bibelkreise, 1883—1933. Wuppertal-Barmen. Verlegt bei der Reichs-Geschäftsstelle des Bundes Deutscher Bibelkreise. 1933. 128 S.

ausführlicher behandelt. — Auf mannigfach andern Wegen als die Bibelkreise ist der Bund deutscher Jugendvereine gegangen, dessen Geschichte Walter Uhsadel geschrieben hat[53]). Diese fleißige Arbeit darf als eine vorbildliche Vereinsgeschichte bezeichnet werden. Sie durchbricht bewußt den leider nicht auszurottenden Festschriftstil und stellt die Entwicklung des Bundes von den ersten Anfängen in Hamburg unter Clemens Schultz und Walter Classen ganz bewußt hinein in die großen Zusammenhänge der Kultur- und Kirchengeschichte. Besonders lebendig ist die Darstellung der Auseinandersetzung mit der Jugendbewegung, die dem Bund in mehr als einer Hinsicht ein neues Gepräge gegeben hat. Leider fehlt dem schönen Buch ein Namenregister. Auch wüßte man gern noch mehr über die Quellen, die der Verfasser benutzt hat. — Aus der evangelischen Jugendarbeit hervorgegangen und noch heute besonders unter der Jungmännerwelt tätig ist auch das Werk des Weißen Kreuzes. Eine treffliche Einführung in seine Geschichte bieten in dem neu erschienenen „Handbuch" die Aufsätze des Mitbegründers Richard Toellner und vor allem des jetzigen Generalsekretärs Fritz Gundermann[54]). Hervorgegangen aus dem Schoß des C. V. J. M. in Berlin, mannigfach befruchtet durch die angelsächsisch bestimmte Erweckungsbewegung der 80er Jahre des vorigen Jahrhunderts, spiegeln sich in der Geschichte des Bundes alle kirchlichen Strömungen der Vor- und Nachkriegszeit wider, durch welche das evangelische Jugendwerk hindurchgegangen ist. Immer wieder ist das Weiße Kreuz dadurch zu einer Neubesinnung auf sein ureigenstes Anliegen und zu einer Durchdenkung seiner Arbeitsmethoden genötigt worden.

14. Zum Schluß sei noch mit warmer Empfehlung hingewiesen auf die treffliche Sammlung volkstümlich geschriebener, christlicher Lebensbilder „Führer und Freunde"[55]), in der auch eine Reihe nicht nur deutscher Männer und Frauen der Inneren Mission dargestellt sind: Baron Kottwitz von Ernst Ferdinand Klein, Johann Christoph Blumhardt von Eugen Jäckh, Dr. Barnardo, der Vater der Londoner Niemandskinder, von J. Friz, Elisabeth Fry von Dora Hasselblatt und Mathilda Wrede von Hans Berneck und Selma Lagerlöf.

---

53) Freier Gehorsam, Geschichte des Bundes deutscher Jugendvereine. Schwerin i. M. Verlag Friedrich Bahn. 144 S. Kart. RM. 3.60.

54) Zur Freiheit berufen! Handbuch des Weißen Kreuzes, herausgegeben im Auftrag des deutschen Sittlichkeitsbundes vom Weißen Kreuz. Von Fritz Gundermann. Nowawes. Weißkreuz-Verlag. 1933. 260 S. (besonders S. 7 ff und 35 ff.).

55) Berlin. Acker-Verlag. 48 S. Kart. RM. 0.60.

Liturgica.

Von *Paul Glaue*, Jena, Wilh. Frickstr. 7.

Eine Reihe von Schriften aus dem Gebiet der Liturgik, die im Laufe der letzten Jahre bei der Redaktion eingegangen sind, sollen wie im Jahre 1931 dieser Zeitschrift in einem Sammelbericht zur Besprechung kommen. Es handelt sich dabei um Werke mannigfacher Art: hier sind es Einzelfragen, die erörtert werden, dort werden Gesamtdarstellungen geboten, hier liegen Texteditionen vor, dort haben wir es mit geschichtlichen Überblicken zu tun, Orient und Occident und die verschiedensten Jahrhunderte der Kirchengeschichte kommen in Betracht. Nicht sowohl eine kritische Auseinandersetzung im einzelnen scheint mir dabei für die Leser der ZKG das Erwünschte zu sein, als eine allgemeine Einführung in die Arbeiten selbst. Daß in unserer evangelischen Kirche die liturgiegeschichtliche Arbeit fast ganz darniederliegt, dem gebe ich zum Schluß mit großem Bedauern Ausdruck.

An die Stelle des vielbewährten und berühmten Werkes Valentin Thalhofers (gest. am 17. Sept. 1891), seines „Handbuchs der katholischen Liturgik", dessen 1. Auflage 1883—1890 (Bd. 1 und 1. Hälfte von Bd. 2) erschienen war — die 2. Hälfte des 2. Bandes hatte Andreas Schmidt, soweit Manuskript von Thalhofers Hand dafür vorlag, bearbeitet, im übrigen nach einer Hörsaal-Nachschrift ergänzt — ist nun das „Handbuch der Liturgik" von L. Eisenhofer[1]) getreten. Hatte derselbe schon 1912 unter gänzlicher Umarbeitung des 1894 erschienenen, von Adalbert Ebner bearbeiteten 1. Teils des 1. Bandes des Thalhoferschen Werkes eine 2. Auflage dieses Handbuchs unter Beibehaltung von Thalhofers Namen besorgt, obwohl mehr als die Hälfte seine eigene Arbeit war, so legt Eisenhofer nunmehr ein neues, ganz selbständiges Werk vor, dessen 1. Bd. „Allgemeine Liturgik" zur Besprechung steht. Indem ich davon absehe, daß ein Protestant die dogmatische Einstellung des katholischen Gelehrten bezüglich mancher Punkte der Liturgik nicht anerkennen kann, auch die erbauliche Art einzelner Ausführungen in einem solchen Werke nicht für angebracht hält, freue ich mich, aussprechen zu dürfen, daß hier ein Buch geschaffen wurde, das der liturgischen Wissenschaft zur höchsten Ehre gereicht: ob man die geschichtlichen Partien des Buches studiert oder die systematischen Ausführungen liest, überall zeigt sich sorgfältigste Behandlung. In jedem Abschnitt dieses Bandes findet man zuverlässige Berichterstattung über die einschlägigen Fragen, genaue und umfassende Literaturangaben, abschließende sachliche Beurteilung. Es gibt selbstverständlich eine Reihe von Einzelheiten, die der Ergänzung oder der Verbesserung bedürfen, wie z. B. daß schon Justin berichtet (nicht erst Tertullian S. 254), daß man am Sonntag stehend betete, daß man auch in Spanien 5 (ja in einzelnen Jahren 6) Adventssonntage kannte S. 565, daß die 2. Auflage 1911 von Useners Werk über das Weihnachtsfest nicht erwähnt wird S. 566; aber davon wird das Gesamturteil nicht berührt.

Eine kurze Darstellung des Hauptinhalts möge zeigen, welche Belehrung man aus diesem Werke schöpfen kann. Im 1. Hauptstück der

1) Ludwig Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik. (Theologische Bibliothek.) 2 Bde. I. Bd.: Allgem. Liturgik. Gr. 8°. XII, 608 S. Freiburg i. Br., 1932, Herder & Co. RM. 14.—, in Lwd. RM. 16.—.

Einleitung behandelt der Verf. Objekt und Subjekt der katholischen Liturgie und bietet dann einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Liturgie und eine Darlegung des gegenwärtig geltenden liturgischen Rechts. Das 2. Hauptstück der Einleitung ist der Liturgik, der Wissenschaft von der Liturgie, gewidmet, deren Quellen, besonders ausführlich die abendländischen, und deren Geschichte bis in die neueste Zeit dargestellt wird. Die „Allgemeine Liturgik" ist in 3 Teile: Die Formen der katholischen Liturgie, S. 149—317, Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung S. 318—472, Das Kirchenjahr S. 473—607 gegliedert. Was der 3. Teil, das Kirchenjahr, bietet, ist eine zusammenfassende, gründliche Verarbeitung dessen, was in den größeren Darstellungen dieses Stoffes, z. B. in Kellners Heortologie und in vielen einzelnen Abhandlungen und Aufsätzen, z. B. in F. Cabrol, Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie vorliegt. Für den 2. Teil bezüglich „der liturgischen Gewänder und Insignien" bot J. Brauns großes Werk „Die liturgische Gewandung im Orient und Okzident" 1907, eine wertvolle Vorarbeit, während desselben Verfassers 1932 erschienenes Buch „Das christliche Altargerät" vom Verf. nur noch wenig benutzt werden konnte. In der Darstellung der „Entstehung und Entwicklung der christlichen Kultgebäude" mußte sich der Verf. starke Beschränkung auferlegen. Im 1. Teil handelt der 3. Abschnitt von den Materialien, die im Gottesdienst Verwendung finden, wie Wachs (als Licht), Weihrauch, Wasser und Öl; die Zusammenfassung dieser Dinge unter der Bezeichnung „Natursymbole" hat keine Berechtigung. Der 2. Abschnitt beschreibt die körperliche Haltung des Liturgen, das Stehen und Knien beim Gebet, die Prostration, Genuflexion und Inklinationen, das Sitzen, die Richtung der Augen, den liturgischen Kuß, die Prozessionen und insbesondere die Haltung der Hände beim Gebet, Handauflegung und Kreuzzeichen. Der 1. Abschnitt dieses Teils stellt auf 100 Seiten neben der kirchlichen Musik die verschiedenen Formen dar, unter denen das Wort im Gottesdienst zur Verwendung kommt (Psalmen, Cantica, Gebete, Symbolum, Grüße, Litaneien). Zu Anfang dieses Abschnittes stehen Ausführungen über „die liturgischen Sprachen": Der Verf. rechtfertigt die kirchlichen Vorschriften betr. Verwendung der lateinischen Sprache im Gottesdienst, die vor allem um der Einheit der katholischen Kirche willen geschieht, die damit den nationalkirchlichen Bestrebungen begegnen will; die Konstitution Leos XIII. vom 25. Januar 1897 hebt zwar die älteren Verbote betr. Übersetzung des Ordinarium Missae mit dem Canon in die Landessprache auf, aber an dem Gebrauch der lateinischen Sprache im Gottesdienst ist selbstverständlich mit aller Strenge festzuhalten.

Alles in allem, eine Fundgrube liturgischen Materials, auf das man sich verlassen kann. Alle, die es mit der katholischen Liturgie zu tun haben, die sich unterrichten wollen, wie sie im Ganzen und in ihren einzelnen Teilen geworden ist, werden in diesem Werke einen sehr brauchbaren Führer haben. Daß der 2. Band, die Spezielle Liturgik, dem 1. an Gediegenheit und Güte nicht nachsteht, darf erwartet werden.

Zwar nur kurz zusammengefaßt, aber geschickt und zur ersten Übersicht ausreichend — im Rahmen des Sammelwerkes konnte es nicht

anders sein — bietet Salaville[2]) eine Einführung in die Liturgietypen und das gottesdienstliche Leben der orientalischen Kirchen. Zum Teil entspricht der Inhalt dem, was wir Deutsche knapp dargestellt in A. Baumstarks „Die Messe im Morgenland" besitzen; Salaville allerdings lag daran, darüber hinaus seine Landsleute auf die im Orient geltenden kirchlichen Sitten und Gebräuche hinzuweisen. Dem dient vor allem der 2. Teil seines Buches, wo er vom Kirchengebäude und seiner Ausstattung, vom Altar, von den liturgischen Gebäuden und den liturgischen Büchern handelt. Und ohne Zweifel ist es durchaus nützlich für alle die, die mit dem Orient zu tun haben — und in unserer Zeit sind wir ja in Deutschland wie in Frankreich mit den verschiedenen Teilen dieses Orients bis hin nach Persien und Mesopotamien ganz anders als früher in Verbindung getreten — vielleicht sogar notwendig, diese Dinge in etwas zu kennen. Handelt es sich also in diesem 2. Teil um alles das, was zum äußeren Vollzug des Kultus nötig ist, so werden uns im 1. Teil zunächst die Liturgien selbst dargestellt, die im Gottesdienst Verwendung fanden und finden, einmal wie sie entstanden und untereinander verwandt sind, und sodann in ihrem typischen Aufriß. Ein 2. Kapitel behandelt die Sprachen der orientalischen Liturgien. Die für mich interessantesten Ausführungen dieses Werkes bietet der Verf. in Kap. 3 und 4 des 1. Teils: hier handelt es sich um grundsätzliche Bemerkungen vom Standpunkt des römischen Katholiken aus. Vielleicht spricht bei diesen Darlegungen der Wunsch mit, durch geschicktes Verhalten römischerseits die orientalischen Kirchen für die Einheit der Kirche, selbstverständlich unter Roms Führung, zu gewinnen. Diese orientalischen Riten, deren Alter, Authentizität und Integrität aufgezeigt wird, seien durch die römisch-katholische Kirche als vollkommen legitim, ehrwürdig und heilig anerkannt, so weist der Verf. nach, wenn er auch dabei nicht umhinkann, „Mängel und Unvollkommenheiten der orientalischen Liturgien" zu erwähnen als Schatten auf dem Gesamtbilde, das er zeichnet. Was er an Reichtum theologischer Gedanken und asketischer Unterweisung, an poetischem Gut dieser orientalischen Liturgien findet, weiß er daneben wohl zu rühmen. Als Ganzes genommen leistet Salaville's Werk bei aller Kürze der liturgischen Arbeit gute Dienste.

In einer theologischen Doktorarbeit der Reichsuniversität zu Leiden behandelt Lorentz[3]) die Frage nach der Abfassung der sog. Ägyptischen Kirchenordnung durch Hippolyt von Rom. Die Ansicht, als deren Vertreter er E. Schwartz und R. H. Conolly nennt — die sehr bedeutsamen letzten Ausführungen dazu von E. Hennecke in Neutestamentliche Apokryphen, 2. Aufl. 1924 S. 551 ff. kennt Verfasser nicht —, daß Hippolyt wie den Traktat περὶ χαρισμάτων, so auch die (Äg.) Kirchenordnung verfaßt habe, unternimmt Lorentz zu widerlegen. Er tut das, indem er im 1. Teil seiner Schrift Hippolyts Verhältnis zu Calixt ausführlich schildert, ihn in seiner Stellung zum Montanismus eingehend behandelt und zuletzt die Frage untersucht, ob unter den Worten ἀποστολικὴ παράδοσις eine besondere Schrift Hippolyts gemeint sei. Den 2. Teil seiner Arbeit bildet eine genaue Untersuchung des Inhalts der

2) Salaville, Liturgies orientales. Notions générales; éléments principaux. (Bibliothèque catholique des sciences religieuses.) Kl. 8⁰, X, 218 S. Paris 1932, Bloud et Gay.

3) Rudolf Lorentz, De egyptische Kerkordening en Hippolytus van Rome. 187 S. Haarlem, Joh. Enschedé en Zonen.

Äg. KO. selbst. Er stellt dabei drei Eigentümlichkeiten heraus, die sie mit Bezug auf den Taufritus aufweist, Eigentümlichkeiten, die sich nur als aus dem Orient stammende, dem römischen Ritus zur Zeit des Hippolyt fremde Gebräuche ansprechen lassen, eine zweimalige Salbung der Getauften, eine Salbung der Taufkandidaten und bei der Kommunion der Getauften die Darreichung eines Bechers mit Wasser neben den üblichen Bechern mit Milch und Honig und mit Wein, eine Sitte, die sich in der Pistis Sophia und im 2. Buch Jeû findet. Zuletzt legt L. einen gereinigten Text der lateinischen Vorrede der KO. vor: in ihrem ursprünglichen Sinne seien die Worte gegen die Montanisten gerichtet; die als Interpolation nachgewiesenen Worte aber seien es, die allein auf Hippolyt als Verf. hinweisen. Der bisherigen Ansicht stellt er als seine These entgegen: die sog. Äg. KO. stamme von einem unbekannten Verf., der sein Werk, um ihm Ansehen zu verschaffen, an eine Abschrift der Schrift περὶ χαρισμάτων angehängt hat, an deren Ende er die „apostolische Überlieferung" erwähnt fand.

Neben der Reihe scholastisch-dogmatischer Schriften, die seit mehreren Jahren unter dem Titel *Opuscula et Textus* zur Kirchengeschichte erscheinen, gibt der Verlag Aschendorff seit dem vorigen Jahre auch eine Reihe liturg. Schriften[4]) heraus, von der die vier ersten zur Besprechung stehen. Daß eine solche Sammlung für Zwecke des Studiums sowohl dem einzelnen wie den Seminaren wertvoll ist, hat die seit Jahrzehnten erscheinende Sammlung „Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen", hrsg. von H. Lietzmann, in der ja auch mancherlei liturgische Texte erschienen sind, deutlich erwiesen ebenso wie die „Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften", hrsg. von G. Krüger. Die Kenntnis der Quellen der Liturgie, der römischen und der anderen orientalischen und okzidentalischen Liturgien, zu erweitern, ist unbedingt notwendig; denn nur, wer über die Entstehung und Entwicklung der alten Liturgien Bescheid weiß, versteht auch die heutige Liturgie und die modernen liturgischen Bestrebungen recht. Wenn außerdem auch noch bedeutsame Werke (Kommentare u. a.) über Liturgien und liturgische Fragen in Auswahl zugänglich gemacht werden, so verdient solch ein Unternehmen volle Anerkennung und Unterstützung, zumal ja diese Hefte zu billigem Preise abgegeben werden sollen. Die Vorworte der Hefte vermitteln eine gediegene Einführung (auch Literaturangaben) in die einzelnen Stoffe und sind dankbar zu begrüßen.

Das 1. Heft enthält den höchst wertvollen, sehr interessanten „ersten römischen Ordo" in einer Textgestalt, der die Wolfenbütteler Handschrift 4175 aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts zugrunde liegt. Diese Handschrift ist von einem Weißenburger Mönch aus einem älteren

4) Opuscula et Textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series liturgica edita curantibus R. Stapper et A. Rücker. Monasterii, 1933 et 1934, typis Aschendorff. Fasc. I Ordo Romanus primus de missa papali edidit Richardus Stapper. 33 S. Geh. 85 Pfg. Fasc. II Ritus Baptismi et Missae quam descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis e versione syriaca ab A. Mingana nuper reperta in linguam latinam translatus ab Adolfo Rücker. 44 S. Geh. RM. 1.—. Fasc. III Expositio antiquae Liturgiae Gallicanae Germano Parisiensi ascripta edidit notisque instruxit Joannes Quasten. 31 S. Geh. 85 Pfg. Fasc. IV Textus antiqui de festo corporis Christi collegit et notis illustravit Petrus Browe S. J. 56 S. Geh. RM. 1.10.

Manuskript abgeschrieben. Viele Varianten des späteren Mabillon-Textes, der in Migne abgedruckt ist, werden berücksichtigt. Die Textausgabe ist sehr sorgfältig — das Schwanken in den Formen diaconi-diacones stört etwas — und bietet in den Anmerkungen recht lehrreiche Angaben (z. B. ordo als fem., sancta indeklinabel). Da sich an diesen 1. römischen Ordo, der in sich den Gang der römischen, gregorianischen, Messe enthält, eine ganze Reihe von Fragen anschließt, wann er entstanden ist, welche späteren Änderungen er aufweist, welchem besonderen Zwecke er diente, was es mit den letzten Nummern von 22—51 auf sich hat usw., ist dieser Ordo zu liturgiegeschichtlichen Übungen sehr geeignet; auch die alten liturgischen Bezeichnungen und Gebräuche geben guten Anlaß zu weiteren Ausführungen in Seminaren.

In das Gebiet der griechischen Liturgien führt uns das 2. Heft. Aus den syrischen Manuskripten, die Mingana aus dem Orient mitgebracht hatte, hat er 1932 und 1933 im 6. u. 7. Band der Woodbrooke Studies 16 Homilien des Theodor von Mopsuestia (gest. 428) — das griechische Original ist verlorengegangen, weil der Verfasser, der Lehrer des Nestorius, als Ketzer galt — veröffentlicht, die bisher nur dem Titel nach und in wenigen Bruchstücken bekannt waren. Es handelt sich um Ansprachen an Katechumenen, die den 348 gehaltenen 24 „Katechesen" des Cyrill von Jerusalem entsprechen und mindestens dieselbe Bedeutung beanspruchen dürfen wie diese. Indem diese Homilien über das Symbol (1—10) und das Vaterunser, die Taufe und die Messe (11—16) handeln, bieten sie einen sehr willkommenen Einblick in den Stand der liturgischen Entwicklung zur Zeit Theodors und geben die Möglichkeit, sie im Zusammenhang der Liturgiegeschichte zu behandeln. Dabei stellt sich heraus, daß die bei den Nestorianern unter dem Namen des Theodor gebräuchliche Liturgie mit der in der vorliegenden Veröffentlichung Minganas gebotenen Liturgie des Theodor nur wenig Berührungspunkte hat, daß die hier veröffentlichte sich stark mit dem Liturgie-Typus des 8. Buches der Apostolischen Constitutionen berührt. Um ihrer liturgiegeschichtlichen Bedeutung willen hat sich A. Rücker in dankenswerter Weise der Mühe unterzogen, diejenigen Teile der Homilien, in denen der Ritus der Taufe und Messe beschrieben wird, aus dem Syrischen ins Lateinische zu übersetzen, um sie damit auch den Kreisen zugänglich zu machen, die Syrisch nicht verstehen. Am Schluß bietet er aus dem 1. Teil der Veröffentlichung Minganas, aus der 10. Homilie Theodors, das Symbol, den Text des Glaubensbekenntnisses in griechischer Übersetzung. Daß die Arbeit Rückers allen wissenschaftlichen Anforderungen entspricht, ist selbstverständlich. Auch hier enthalten die Anmerkungen manche wertvolle Hinweise.

Das 3. Heft bietet die dem Germanus von Paris zugeschriebenen zwei Briefe mit der Auslegung der alten gallikanischen Liturgie und einiger anderer kirchlicher Handlungen. Daß Germanus von Paris (496—576), über dessen Leben wir durch Venantius Fortunatus gut Bescheid wissen, nicht, wie A. Franz noch 1902 behauptet hat, der Verfasser dieser zwei Briefe ist, zeigt der Herausgeber Quasten kurz in der Einleitung, indem er hier an drei Stellen, im Text selbst noch mehrfach kurz, die Abhängigkeit der Schrift von dem Werke Isidors v. Sevilla (gest. 636) „de ecclesiasticis officiis" aufweist. Die beiden Briefe seien vielmehr einem unbekannten Verfasser des 7. oder 8. Jahrhunderts zuzuschreiben. Die in der Expositio gebotene Liturgie zeigt byzantinischen und westgotischen Einfluß und stellt nicht den Liturgie-Typus von Paris, sondern, wie Wilmart meint, vielleicht den von Autun dar,

wo Germanus von 540—555 Abt des Klosters S. Symphorian war. Die Ausgabe mit allen Beigaben ist recht sorgfältig (S. 11 Z. 8 muß es im Text duabus heißen). Das Studium dieser Expositio regt immer aufs neue zu interessanten Untersuchungen an.

Dokumente zum Fronleichnamfest legt Browe, der schon 1928 über die Ausbreitung des Festes geschrieben und 1933 über die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter ein großes Werk hat erscheinen lassen, in diesem Hefte zur Behandlung in theologischen Seminaren vor. Wie das festum corporis Christi entstanden ist, soll man durch die von einem Zeitgenossen, zwischen 1261—1264 geschriebene, in ihren Hauptbestandteilen abgedruckte Vita der Nonne Juliane von Mont-Corneillo kennenlernen. Die Ausbreitung der Bewegung zugunsten des Festes, mit der Schätzung des Sakraments und mit Stimmungen zusammenhängend, die durch das Laterankonzil lebendig geworden waren, wird durch die Dekrete von Kirchenfürsten und Synoden aufgezeigt. Was durch das Vorgehen des Bischofs Robert von Lüttich, durch das Eintreten der Kardinallegaten Hugo und Petrus 1246 ff. noch nicht erreicht wurde, eine größere Verbreitung und allgemeine Anerkennung der Feier des Festes, geschah dadurch, daß der frühere Lütticher Archidiakonus Pantaleon als Papst Urban IV. sich 1264 dafür einsetzte. Die Bestimmungen späterer Synoden, des Papstes Clemens V. (Konzil von Vienne 1311), die Dekrete verschiedener Mönchsorden und die Festordnungen einzelner Kirchen des 13. und 14. Jahrhunderts machen den weiteren Inhalt des Heftes aus. Der Abdruck aller Stücke ist sauber und ordentlich; die Beschränkung in den Anmerkungen geht wohl darauf zurück, daß die nötigen Erklärungen bei der Durchnahme gegeben werden sollen.

Gleichzeitig mit A. Rücker, dessen Arbeit er noch benutzen konnte, hat sich H. Lietzmann[5]) um die Liturgie des Theodor von Mopsuestia (s. darüber o.) bemüht. In seiner Akademie-Abhandlung legt er zunächst den syrischen Text der Stellen vor, an denen Theodor von den liturgischen Handlungen spricht; daneben stellt L. dann die durch mancherlei Zusätze — auch der entsprechenden, als ursprünglich vermuteten griechischen Termini — verdeutlichte deutsche Übersetzung, für deren Richtigkeit die Hilfe Schaeders bürgt, der auch an einzelnen Stellen den syrischen Text der Handschrift verbessert hat. (Ob das syrische Wort, das Lietzmann mit „furchtbar", Rücker mit „terribilis" wiedergibt, in bezug auf das „Geheimnis" des Gottesdienstes, in bezug auf den „Altar" nicht besser mit „ehrfürchtig" übersetzt werden sollte?) Daß die Textwiedergabe und die Übersetzung sorgsamst genau ist, kann bei der bekannten Akribie des Verf. vorausgesetzt werden. Danach unterzieht Lietzmann die Liturgie des Theodor v. M. einer genauen wissenschaftlichen Untersuchung: er führt den Aufbau derselben in 21 Abschnitten vor, die er auf die 41 Textabschnitte verteilt, und erweist diesen Aufbau als den durch die übrigen „syrisch-antiochenischen Quellen bekannten Typus des 4. Jahrhunderts, insbesondere dem der Liturgie der Apost. Const. entsprechend. Den Nachweis im einzelnen erbringt L. durch Heranziehen der Katechesen des Cyrill von Jerusalem, der Apost. Const. Buch VIII, der sog. Liturgien des

5) Hans Lietzmann, Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia. (Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse 1933, XXIII.) Berlin 1933, in Komm. bei de Gruyter & Co., 24 S., RM. 2.—.

Basilius, Chrysostomus, Jakobus und der syrischen Liturgie der Nestorianer. Vereinzelte Abweichungen werden angemerkt und in die liturgiegeschichtliche Entwicklung eingestellt. Für diese neue Arbeit auf dem Gebiet der Liturgik gilt es, dem Verf. aufrichtig zu danken.

Ein einzelnes Stück der orientalischen Liturgie hat Heiming[6]) einer sehr gründlichen Bearbeitung unterzogen. Als Schüler A. Baumstarks, auf dessen Vorarbeiten, insbesondere in seinem „Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten" er aufbaut, hat H. eine bestimmte syrische Handschrift — Sachau 349 — bis ins Einzelne untersucht und sich dabei der Frage zugewendet, wie es sich mit den poetischen Responsoriengefügen — d. i. syrisch der Eniana, griechisch der Kanon — verhält, die sich beim Gebrauch des Psalters in den orientalischen Gottesdiensten immer wieder finden. Die Handschrift, die zugrunde gelegt und deren Inhalt genau umschrieben wird, aus dem Tur Abdin stammend, ist nicht bloß um ihres Alters willen wertvoll — sie ist auf die Wende des 10. zum 11. Jahrhundert zu datieren, — sie wird durch sorgsame Vergleichung des Bestandes der einzelnen Eniane und Kanones in verschiedenen Handschriften wie durch den Nachweis dessen, was die gebrauchten Randbuchstaben bedeuten, als eine Halbchor-Handschrift erwiesen, d. h. als eine Handschrift, die nur die eine Hälfte der Strophen bietet, das Material, das der eine Chor zu singen hatte, während die Handschrift mit dem Material für den zweiten Chor, also mit der anderen Hälfte der Strophen noch nicht vorliegt, aber, wie der Verf. hofft, auch noch gefunden wird. Im Verlauf der Untersuchung der Eniane und Kanones, die den Hauptbestandteil der Handschriften ausmachen, wird auch die Art und Weise gekennzeichnet, wie die ursprünglich griechischen Stücke textlich und melodisch in die syrische Liturgie übernommen wurden. Ein Anhang bietet eine Zusammenstellung der 254 Kanones-Hirmen, geordnet nach den 8 Tönen zu je 9 Oden, unter Angabe der Feste. Die rein syrischen Teile der vorliegenden Arbeit bin ich, als nicht des Syrischen mächtig, außerstande zu beurteilen. Die sonstigen Ausführungen habe ich mit großem Interesse studiert; sie zeugen von größter Sorgfalt des gelehrten Verfassers, von der auch die Register — ein Index bietet mehr als 3000 Formeln — Kunde geben.

Botte[7]) unternimmt es, dem Ursprung des Weihnachts- und des Epiphanienfestes von neuem nachzugehen; man darf sein Werk als durchaus gründlich und gediegen gearbeitet ansprechen. Frühere französische Arbeiten zu diesem Thema, wie die von Duchesne und Vacandard, erklärt er für nicht ausreichend, zumal das letztere in seinem Bestreben, die Ergebnisse zu popularisieren. Auch die Arbeiten unserer deutschen Forscher Usener und Holl könnten nicht als abschließend gelten, da sie eine ganze Anzahl bestreitbarer, ungenauer oder irriger Behauptungen enthielten. Darum erachtet es B. für angebracht und nötig, zunächst noch einmal alle Quellen-Zeugnisse zu untersuchen, zu gruppieren und sie möglichst genau zu analysieren. Dabei bleibt er sich dessen bewußt, mit seiner Schrift nicht alle Fragen beantwortet zu haben, die im Zusammenhange mit der Geschichte dieser beiden Feste stehen; auch er

6) Odilo Heiming, Syrische 'Eniânê und griechische Kanones. (Liturgiegeschichtl. Quellen und Forschungen, hrsg. von Mohlberg u. Rücker, Heft 26.) Münster (Westf.) 1932, Aschendorff. VIII, 126 S. RM. 10.75.

7) Bernhard Botte, Les origines de la Noël et de l'Epiphanie. Abbaye du mont césar, Louvain. 1932. 105 S.

könne nicht umhin, Hypothesen zu bieten, warnt aber ausdrücklich davor, sie als sichere Resultate anzusehen. Im übrigen seien noch verschiedene Punkte genauer zu behandeln; B. macht auf die alten Homilien und Lektionare, insbesondere auf einen Sermo des Optatus und auf das georgische Kanonarion, aufmerksam. — Im Unterschiede von Duchesne, der das Datum des Geburtsfestes, den 25. Dezember, als vom 25. März her errechnet ansieht, tritt B. dafür ein, daß die Festlegung der Geburt Jesu Christi auf den 25. Dezember darauf zurückginge, daß man, um den Feiern der heidnischen Solstitien entgegenzuwirken, das Fest der „Sonne" Jesus Christus eingeführt habe. Das Fest am 25. Dez. sei in Rom vorhanden gewesen, bevor man etwas von einem Fest am 6. Jan. gewußt habe. Weiter hält es der Verf. für das Gegebene, für den Orient zwischen Tauf-Epiphanias und Geburt-Epiphanias zu unterscheiden. In einem großen Teil des Orients wenigstens wird das Geburts-Epiphanias-Fest das ursprüngliche gewesen sein, während das Tauf-Epiphanias-Fest sich erst entsprechend der immer weiter um sich greifenden Übung, den 25. Dez., als Geburtsfest Jesu Christi zu feiern, immer mehr durchgesetzt habe. Daß man am 6. Januar auch der Hochzeit zu Kana als Gegenstandes der Feier gedacht habe, erkläre sich daraus, daß man Gebräuche, die mit der Feier des Tauf-Epiphaniasfestes zusammenhängen, auf jenes gedeutet habe. Das römische Epiphanienfest scheint nicht unmittelbar vom Orient, sondern von einer abendländischen Kirche, vielleicht Spanien, ausgegangen zu sein, wo man die Geburt Jesu am 6. Januar gefeiert habe; die Taufe Christi hatte dort ursprünglich keinen Platz. — Im Anfang wird mit einer Einleitung der Text eines Traktats De solstitiis et aequinoctiis abgedruckt, der sich in einer Sammlung von 38 Homilien findet, die dem Joh. Chrysostomus zugeschrieben wurden. Dieses Werk, seit dem Ende des 15. Jahrhunderts mehrfach ediert, bedurfte einer neuen Bearbeitung, die auf Grund von drei Handschriften und drei Drucken vorgenommen wurde, und sollte auf diese Weise bequemer zugänglich gemacht werden; denn auch Duchesne scheint ihn nicht gekannt zu haben. Aus der Untersuchung der Bibelstellen meint B. erweisen zu können, daß dieser Traktat — aus dem 4. Jahrhundert — nicht in Rom, wie z. B. Wilmart und Lietzmann bisher annahm, sondern im Orient entstanden sei. Daß die interessante Variante Luc. 1, 28 (sic!) pax tecum als Übersetzung von χαῖρε nach Syrien oder Palästina als Ursprungsland dieses Traktats weist, scheint mir richtig.

Eine Fülle von Belehrung bietet das Werk Oppenheims[8]). Indem er in dem gleichzeitig erschienenen Bande „Das Mönchskleid im christlichen Altertum" zu den hier vorliegenden Ausführungen die archäologische und geschichtliche Grundlage bot, beschränkte sich der Verf. hier auf die symbolische Bedeutung und religiöse Wertung der Mönchsgewandung. Alle Fragen, die dabei auftauchen, werden untersucht und in gründlicher, zuverlässiger Weise behandelt. Neben den Darlegungen im Text geben 158 kürzere oder längere Anmerkungen noch viel wert-

8) Philippus Oppenheim, Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum, vornehmlich nach Zeugnissen christl. Schriftsteller der Ostkirche. (Theologie des Ostens. Texte und Untersuchungen, hrsg. von der Benediktinerabtei St. Joseph, Coesfeld, Heft 2.) Münster 1932, Aschendorff. XXVI, 187 S. RM. 9.45.

volles Material: alles zeugt von erstaunlicher Belesenheit. Daß bei den kirchlichen Schriftstellern, insbesondere denen der älteren Zeiten und in der orientalischen Kirche, solche Deutungen und Bewertungen des Mönchskleides beliebt waren, wird uns nicht wundernehmen. Der Verfasser hätte hier aber m. M. n. doch Kritik üben und abstufen, eine schärfere Auslese vornehmen sollen. — So wie beim Eintritt ins Mönchsleben das Ausziehen der alten Kleider symbolische Bedeutung hat, daß der alte Mensch abgelegt sein soll, ein beständiges „mystisches Sterben", so soll das darauf angezogene Mönchskleid symbolisch immer darauf hinweisen, daß nun eine Besserung des ganzen inwendigen Menschen folgen müsse, ein beständiges „mystisches Auferstehen". (Die entsprechenden Gedanken finden sich ja bei der Taufhandlung.) Die verschiedenen Ausdrücke „Christus anziehen", „den Geist Christi anziehen", finden ihre Parallelen in außerchristlichen Religionen. Das eine Mal wird nur ein schwarzes oder dunkles Kleid als Sinnbild der Armut oder der Weltverachtung oder der steten Erinnerung an den Tod verwendet, das andere Mal ein weißes, „glänzendes", „Engels"- oder „göttliches Gewand" zur sinnbildlichen Bezeichnung des neuen, reinen Lebens; dieses letztere ist auch das Kleid, in dem „der Priester opfert", und „das 2. Taufkleid". In einem 2. Kapitel behandelt der Verf. die besondere symbolische Bedeutung der einzelnen Teile der Mönchstracht und bringt die Belege für diese Deutungen in großer Zahl bei. Vor allem verweilt er hier bei dem Gebrauch der Kapuze, des Kukullus, die das Haupt verhüllt als Zeichen der Sicherung gegen die bösen Einflüsse der Welt oder als Zeichen der Demütigung oder der Unschuld; auch wird die Deutung der Kapuze als Zeichen der Gottvermählung entsprechend dem Brautschleier geboten. Manche der symbolischen Auslegungen des Mönchskleides wie auch des Gewandwechsels knüpfen an schon vorher vorhandenes Symbolgut an, übertragen es nur auf das monastische Gebiet; manche sind auch nur auf eine bestimmte Gegend beschränkt. Den symbolischen Deutungen, die man dem Mönchskleid beilegt, zur Seite steht der hohe Wert, den es besaß. In den Namen, die man ihm gab, „das heilige Kleid", „das Engelsgewand", „das göttliche Gewand", „das sündenreinigende Kleid", kommt die Hochschätzung zum Ausdruck, die man dem Mönchskleid gegenüber empfand. Beurteilt man das Ablegen des Mönchskleides, den Austritt aus dem Mönchtum, als Abfall vom Glauben, so galt das Mönchskleid anderseits als segenspendendes Schutzmittel, von dessen Berührung auch besondere Kräfte ausgehen sollten. Deshalb übernahmen auch Laien das Gewand: sie wollten auch der Gnaden und Privilegien der Ordensleute teilhaftig werden — darum wurden die „Oblaten" und „sog. Drittordensgemeinden (Tertiarier)" gegründet. — Sie rechneten es sich als Ehre an, das Ordenskleid zu tragen oder wenigstens darin begraben zu werden; denn so fühlten sie sich gestärkt in der Hoffnung auf die ewige Anschauung Gottes. — Zum Schluß sei noch auf die Register, insbesondere das Sachverzeichnis, hingewiesen: auch hier ist die gleiche Gediegenheit wie im ganzen Werk zu rühmen. (Bezüglich der Ausführungen über die dom. in albis S. 128 stehe ich im Widerspruch zum Verf., s. MGKK. 1925, 89—100. Übrigens lautet der Titel der Sammlung: Anecdota Maredsolana).

Klauser[9]) bietet in seinem Aufsatze einen wertvollen Überblick über die liturgiegeschichtlich bedeutsame und eigenartige Periode von der Mitte des 8. bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts. Nachdem vorher einzelne fränkische Bischöfe und Äbte römisch-liturgisches Gut übernommen hatten, läßt es sich von der Mitte des 8. Jahrhunderts an das fränkische Königtum angelegen sein, die damalige Liturgie Roms, nämlich das Sacramentarium Gregorianum, im Frankenreich verbindlich zu machen: der 1. Erlaß Pipins stammt wohl aus dem Jahre 754. Vorbereitet durch die Verbindung, die Bonifatius zwischen der fränkischen und der römischen Kirche gepflegt hatte, lag diese Entwicklung im politischen Interesse: Geschlossenheit des Reichs, auch durch Einheit im Kirchlichen und darum auch im gottesdienstlichen Leben. (Daß die Verehrung für Petrus als den Vermittler des Heils und seine Stadt Rom in der germanischen Welt dabei eine Rolle gespielt habe, möchte ich bezweifeln.) Die von Rom gelieferten, nicht mehr zureichenden Bücher (Sakramentar, Perikopenlisten, Gesangbücher) wurden in der fränkischen Kirche überarbeitet, es entstehen Mischtexte. Männer wie Remedius von Rouen und Chrodegang von Metz mögen vornehmlich daran beteiligt gewesen sein. Unter Karl dem Großen wird von seinen theologischen Mitarbeitern das liturgische Reformwerk mit Entschiedenheit aufgenommen: man erbittet von Rom — Hadrian I. 772—795 — die Übersendung eines unvermischten Sacram. Gregor. Das Sakramentar, das man erhält — 785/6 — und das als authenticum in der Aachener Palastbibliothek niedergelegt wird — Sacr. Hadrianum — ist aber kein originales Sacr. Gregor., sondern ist ein um 735 angefertigtes Stationssakramentar, das von Alcuin einer Rezension unterzogen wird (s. hierzu H. Lietzmanns Forschungen). — In den folgenden Jahrhunderten, in denen sich in der römischen Kirche ein namenloser Verfall bemerkbar macht, kommt es dahin, daß die fränkisch-deutsche Kirche, ausgezeichnet durch liturgisches Interesse und liturgische Produktion, ihrerseits für Rom in liturgischen Dingen maßgebend wird: nicht erst unter dem deutschen Papst Gregor V. 996—999, sondern schon unter Kaiser Otto I., etwa 962—964, fanden fränkisch-deutsche Meßbücher und Ordines-Sammlungen in Rom Eingang. Auch die Rezeption des Credo in die Römische Messe — 1014 — geht auf deutschen Einfluß — Heinrich II. — zurück. So kommt Klauser zu dem Schluß: „Die fränkisch-deutsche Kirche hat die römische Liturgie in kritischer Zeit für Rom und die abendländische Welt gerettet."

Der Genfer Agende (Service Book) vom Jahr 1556 hat Maxwell[10]) eine ausführliche Untersuchung gewidmet; der äußeren Ausstattung des Buches entspricht der gediegene Inhalt. In der allgemeinen historischen Übersicht des 1. Abschnittes erfahren wir, wie die in der Gemeinde der unter der Königin Marie vertriebenen Engländer zu Genf 1556 gebrauchten, später in die Kirche von Schottland mit Abänderungen und Zusätzen übernommenen gottesdienstlichen Ordnungen, Forme of

9) Theodor Klauser, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom 8.—11. Jahrhundert. (Sonderdruck aus dem Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. Bd. 53. Heft 11.) J. P. Bachem, Köln 1933, 20 S.

10) William D. Maxwell, John Knox's Genevan Service Book 1556, used by John Knox while a minister of the English congregation of Marian exiles at Geneva 1556—1559. Edinburgh 1931, Oliver and Boyd. XV, 222 S.

Prayers (nach 1564 Book of Common Order) genannt, unter Mitwirkung des John Knox entstanden sind; ins Lateinische übersetzt geht diese Agende unter dem Titel Ratio et Forma. Darauf werden die einzelnen Teile dieser Forme (der Sonntag-Vormittag-Gottesdienst, die Tauf-, die Abendmahls-, die Trauordnung, die Ordnung des Krankenbesuchs und des Begräbnisses, der Pfarrwahl und Ordination) behandelt ihrem Inhalt und ihrer Entstehung nach, wieweit sie insbesondere mit Calvins Gottesdienstordnungen in Straßburg und Genf (La maniyere 1542, La forme des prières 1545 u. a.) bzw. mit Pullains Liturgia sacra 1551 übereinstimmen; auch andere Straßburger Gottesdienstordnungen von Theobald Niger 1524 an werden als Vorläufer der calvinischen in Betracht gezogen. Der Psalter, der 2. Teil der Forme, ein integrierender Bestandteil des reformierten Gottesdienstes, und der Katechismus Calvins sowie die privaten Gebete, auch in der Forme enthalten, werden in gleicher Weise abgehandelt, jedoch sind sie im vorliegenden Werke nicht mit abgedruckt. S. 66 ff. wird eine Übersicht über die verschiedenen Vorläufer der Forme und über ihre späteren Ausgaben bis 1565 als genealogical bibliography geboten. Der 2. Abschnitt des Buches führt die Texte vor, wie sie sich in den beiden kurz charakterisierten Ausgaben der Forme und der Ratio finden, jedesmal danach mit Anmerkungen versehen, die die Nachweise beibringen, wie in den wichtigsten Vorläufern diese einzelnen Texte lauten. 7 Appendices bilden den 3. Abschnitt: sie handeln vom Dienst des Vorlesers, von den Schriftlektionen, vom großen Gebet, vom Knieen beim Beten, wie oft das Abendmahl zu feiern ist, von der Ordnung beim Genießen des Abendmahls, von der Kleidung der Pfarrer. Eine ausführliche Bibliographie und ein zuverlässiger Index schließen das von sauberer Gelehrtenarbeit zeugende Werk ab.

Ist auch Leupolds Werk[11]) letztlich ein musikgeschichtliches, so gehört es doch wegen des Stoffes, den der Verf. unter musikgeschichtlichen Gesichtspunkten behandelt, in das Gebiet der Liturgik, und so soll es denn auch hier gewürdigt werden. Wir Liturgiker haben allen Grund, dafür herzlich dankbar zu sein; L. geht mit aller Gründlichkeit und Sachkenntnis der gestellten Frage nach und gibt sorgfältige Auskunft über diesen interessanten Abschnitt der Liturgiegeschichte. Ausgehend von dem liturgischen Gesang, wie er im römisch-katholischen Gottesdienste seine Stätte hat, dem gregorianischen, und kurz aufzeigend, wie einerseits Luther und die lutherische Kirche daran geändert hat, — man sprach nunmehr die ausgefallenen gregorianischen Gesangstücke der Messe oder ersetzte sie durch Choräle — wie anderseits durch den Pietismus und Rationalismus der evangelische Gottesdienst mehr und mehr von allem liturgischen Gesang freigemacht wurde, geht Verf. dazu über, die Auflösung der überlieferten musikalischen Form im Verlauf des 18. Jahrhunderts — in der Aufklärungszeit — darzustellen, wo sie vor allem durch die Abschaffung der Chormusik in den Städten und durch die liturgische Freiheit der Geistlichen sowie durch den Wandel der Anschauung vom Gottesdienst bedingt war. Dem folgen dann die beiden Hauptabschnitte des Werkes: 1. der, der den Neuaufbau der musikalischen Form des Gottesdienstes nach dem liturgischen Ideal der Aufklärung und der Romantik behandelt, und

11) Ulrich Leupold, Die liturgischen Gesänge der evangelischen Kirche im Zeitalter der Aufklärung und der Romantik. Kassel, Bärenreiter-Verlag. 1933. 119 S. RM. 3.50.

dann 2. der, der die Wiederherstellung der historischen musikalischen Form des Gottesdienstes beschreibt. In diesem Zusammenhang hat es sich L. angelegen sein lassen, auf die Bedeutung eines Mannes, wie Joh. Fr. Wilh. Naue (1787—1858) hinzuweisen, der sich als gründlicher Kenner der Geschichte des Altargesanges um das Wiederaufleben desselben besonders verdient gemacht hat; der Musikanhang der preußischen Agende von 1821 stammt, obwohl das immer wieder behauptet wird, nicht von ihm. Sodann findet sich in der Darstellung der Arbeiten des Liturgikers auf dem Königsthron manches Material, das auch von der kirchenmusikalischen Seite her die Berechtigung der Kritik an diesen Arbeiten kundtut. Daß z. B. der König Fr. Wilhelm III. und sein Freund von Witzleben die griechisch-russische Chormusik unter der Redaktion des Kapellmeisters der kaiserlichen Hofkapelle Bortniansky voller Entzücken übernahm u. a. zeigt, daß diese Männer zu solchem liturgischen Werke, wie es die neue Agende war, doch nicht die nötige Vorbildung hatten. Ein letztes Kapitel gibt einen Ausblick auf die Epoche der lutherischen Restauration im 19. Jahrhundert. — Wie sich in dem Werke selbst ein großer Fleiß und eine gediegene Methode erkennen läßt, so zeigt sich die Sauberkeit der Arbeit auch in der Fülle von Anmerkungen, einer Reihe von Beigaben, auch Notenbeispielen und dem guten Register. Beim Namen Spitta ist S. 118 und im Personenregister der Vorname Friedrich (zur Unterscheidung von seinem Bruder Philipp) zu korrigieren, bei Drews S. 21 der Vorname Paul — wie kommt Verf. zu A. (Arthur, dem Philosophen, dem Bestreiter der Geschichtlichkeit der Person Jesu)? —; daselbst ist auch die Bezeichnung XVI nicht zu verstehen.

Allgemeines.

Karl Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte. Achte, verb. Aufl. Tübingen, Mohr, 1933. XII u. 519 S.

Das Kompendium der Kirchengeschichte von Heussi ist in achter, verbesserter Auflage erschienen. Beibehalten ist die Disposition der siebenten Auflage; einige unwesentliche Angaben sind fortgefallen, manche Stelle ist unter Verwertung neuerer Angaben überarbeitet und die nach der 7. Auflage erschienene Literatur, soweit sie von Bedeutung ist, nachgetragen worden. Die Einführung einer stärkeren Type zur Hervorhebung der Stichworte in den einzelnen Abschnitten und der schrägen Type für den griechischen Text hat die Übersichtlichkeit des Werkes wesentlich erhöht und den praktischen Gebrauch erleichtert. Auch in dieser neuen Auflage wird sich das Kompendium wieder als ein übersichtliches, klar gegliedertes und schnell orientierendes Handbuch für den Studenten bewähren. — Zu der allgemeinen Literaturübersicht hätte ich noch einen Wunsch bezüglich der Aufnahme einiger Werke vorzubringen. Unter die „Papsturkunden" würde ich die Ausgabe des Corpus juris canonici von Friedberg (1879 ff.) und die Analecta juris pontificii (Rom 1855 ff.) aufnehmen. Beide Werke enthalten manches, was im Bullarium Romanum nicht zu finden ist. Auch die Ausgabe des Cod. iur. can. von Gasparri (Rom 1918) und der Fontes codicis iur. can. (Rom 1923 ff.) kann in diesem Zusammenhang ergänzend

erwähnt werden. Die „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" von Bäumker (vgl. § 53) könnte man im Blick auf das Interesse, das dieses Werk im Zusammenhang mit der Erforschung Meister Eckharts und des Frühmittelalters in der nächsten Zeit gewinnen wird, mit der üblichen Abkürzung unter die Rubrik „Periodische Veröffentlichungen" einreihen und dafür die Literatur der einzelnen Jahrgänge vor den betreffenden Paragraphen zitieren. Vermißt habe ich unter den „Ergänzenden Disziplinen" (I. Geschichte der Religionen) das instruktive, von C. Clemen und einer Reihe Mitarbeiter verfaßte Buch: „Die Religionen der Erde. Ihr Wesen und ihre Geschichte." (München 1927.) Zu der für die Reformationszeit in Betracht kommenden Literatur kann man an die Aufnahme von W. Köhlers „Dokumenten zum Ablaßstreit von 1517" denken, die jetzt in zweiter Auflage erschienen sind und in denen das zerstreute und zum Teil schwer zugängliche Material zur Ablaßfrage zusammengetragen ist. Vielleicht können diese Hinweise in der nächsten Auflage Berücksichtigung finden.

Berlin. *Peter Meinhold.*

Walter Alison Phillips, Litt. D., History of the Church of Ireland from the earliest times to the Present Day. (3 vols.) Oxford University. Press: Humphrey Milford. 31/6 net.

This elaborate work originated in a resolution passed by the General Synod of the Church of Ireland "that a strong body of professional historical students — Irish as far as possible — working under an editor, should compile a standard History of the Church of Ireland... with special reference to the origins and the continuity of Faith and Order in the Church of Ireland". That Church is assuredly to be congratulated on having at its call the services of so noted a team of eminent scholars.

The design of the whole as stated in the Editorial Preface is to be "a reasoned defence of the claim of the Church of Ireland to be, both institutionally and in all the essential articles of the Catholic faith, the legitimate successor of the Church founded by St Patrick and the early Irish saints", and "a national institution deep-rooted in the past history of Ireland". This thesis encounters, of course, certain obvious difficulties. The Church of Ireland since the Reformation never embraced more than a fraction of the people of Ireland, and in one sense never was a national Church. Since 1690 it remained little more than a skeleton ecclesiastical establishment until in 1869 its connection with the State was terminated by Mr. Gladstone's Liberal Government. To most Irishmen and outside observers it has always appeared an alien institution, and even an Archbishop of Canterbury can refer to it (Vol. III. p. 397) as "The English Church in its Irish form", a remark which is allowed to pass without comment. It does not seem to have occurred to any of the writers to account for the undoubted fact that ecclesiastical ideas which were acceptable in England have failed to win the allegiance of the people of "the Celtic fringe". In Scotland and Wales as well as in Ireland the Anglican Church system was established for a time, but failed to maintain itself. Scotland in the 16th century and Wales at the beginning of the 19th, had each its own distinctive popular religious awakening leading to the formation of Churches of Calvinist and Presbyterian type. It has been said that if the Catholic Mary Tudor had lived long enough

"the Irish would have become the most violent Calvinists in Europe". At all events, the Irish awakening when it came was one of the most brilliant achievements of the Counter-Reformation.

Of the whole work the most generally interesting part is Vol. I. which is devoted to the Celtic Church. Beginning with Irenaeus and the Church in Gaul it traces the rise of Celtic Christianity through St Martin of Tours, St Ninian, St Patrick, the post-Patrician founders of monasteries, the missionary expansion to Britain, North and South, and to the Continent, and finally its decline with special reference to England, where interesting use is made of Bede. Careful attention is given to the constitution and character of the Irish Church of the 6th century, and to its services ritual and learning, while 13 Appendices deal with special points of difficulty, notably the enigmatic Palladius. Dr Meissner argues cogently in support of the view that pre-Patrician Irish Christianity, and post-Patrician Irish monasticism are largely traceable to the influence of St Ninian's Candida Casa, and thus seeks to explain the curious break in the influence of Patrick between his death and the middle of the 7th century. The rise of Armagh, Patrick's See, to the primacy lies outwith this period. Celtic scholars may detect here and there an error due to insufficient acquaintance with Old Irish, but we are given a fresh and independent and valuable study of the Latin sources. The lives of the Celtic saints are made to yield a mass of curious yet authentic data from which there is constructed a very skilful picture of a distinctive form of Christianity.

The Chapters which deal with the coming of the Danes and the Normans and with the Mediaeval Church are necessarily somewhat sketchy. In the chronic state of intertribal and interracial warfare a Church of Ireland can scarcely be said to have existed in spite of the apparent completeness of its organisation (Four Archbishops of whom one was Primate, and a somewhat varying number of bishoprics). The main interest of the period is the rivalry of Celt and Anglo-Norman which reappears in the Church. The ecclesiastical aspects of this struggle are recorded as fully as the materials allow. Here as elsewhere the work exhibits the marks of diligent research. Several survivals from Celtic times are noted.

From the point of view of the thesis the most important part of the work is that which deals with the period 1536 to 1690. At the accession of Henry VIII the authority of the English Crown in Ireland was very restricted, but, from 1541, when Henry was granted the title of King of Ireland, onwards, a slow spasmodic and often half-hearted reconquest of the land was undertaken, marked by frequent revolts and set backs that were sometimes serious. Under Elizabeth and James conquest was followed by the plantation of colonists, English and Scottish, and Irish too, on the lands of the rebels. But it was not until the Battle of the Boyne (1690) that Ireland was finally subdued, at the cost of lasting hatred. During this period ecclesiastical affairs were necessarily in utter confusion. The Crown claimed to appoint the bishops and did so when it could, but the Pope also appointed bishops, and often the only difference between the rivals was the acceptance or rejection of the Ecclesiastical Supremacy of the Crown, a difference sometimes lightly regarded until about 1620. Of a religious movement in the direction of reform there was but little trace. Such reformation as there was came from above by legislation and administration, not by preaching or teaching reformed doctrine, though

the humble beginnings of Dublin University, founded in 1592, promised better things. Into the midst of this political and ecclesiastical confusion came the zealous and highly trained missionaries of the Counter-Reformation, and „Recusancy" became the order of the day. On all these matters Dr Jourdan gives us details in almost bewildering profusion and his chapters are mines of documentary learning. One could wish sometimes that there had been more to say concerning the spiritual activities of the bishops whose successions he carefully chronicles, and one begins to see why the Divine Right of Kings was so prominent among Anglican doctrines, as a counterpoise to the Divine Right of the Pope, and a foundation for the claim to continuity.

The later chapters are of more local interest, showing the Church embroiled in the never-ending troubles of Irland; the attack upon its position by the Liberals of England which seemed sacrilege to Dr Newman and his friends and which ended with the Disestablishment Act of 1869; finally the reconstruction of the Church and its activities since Disestablishment, ending on a note of hope and courage.

A valuable feature of the work is the full Bibliography appended to each volume, as also the lists of episcopal successions in the various sees. A series of maps would have assisted the non-Irish reader in understanding the various movements, ecclesiastical and political.

Edinburgh. *John H. S. Burleigh.*

Martin Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. Mit Benützung von M. J. Scheebens Grundriß dargestellt. Freiburg i. Br. Herder & Co. 1933. (In: Herders Theologische Grundrisse.) XIV u. 368 S. Geheftet RM. 9.20, gebunden RM. 10.60.

Der vor kurzem verstorbene Kardinal Fr. Ehrle gab einmal die Anregung, Scheebens Geschichte der katholischen Theologie, die im ersten Bande seines „Handbuches der katholischen Dogmatik" (Freiburg 1879, S. 419—464) erschienen war und für seine Zeit eine gründliche, wertvolle Leistung bedeutete, inzwischen aber durch die ungeheure Forschungsarbeit eines halben Jahrhunderts überholt worden war, neu zu bearbeiten und gesondert herauszugeben. M. Grabmann, der infolge seiner ausgebreiteten Arbeiten auf allen Gebieten und in allen Jahrhunderten der mittelalterlichen Scholastik und Mystik und auch über bedeutende Theologengestalten der Neuzeit hierzu wie kaum sonst jemand berufen war, nahm die gewaltige Aufgabe in Angriff und schuf ein ganz neues, monumentales Werk. Auf gedrängtem Raum, in straffster Gedankenführung werden alle innerhalb des beinahe anderthalb Jahrtausende umfassenden Zeitraumes vom Ausgang der Väterzeit bis zur Gegenwart stehenden theologischen Gestalten und Erscheinungen von einigem Gewicht (mit Ausnahme der noch lebenden Theologen) aufgeführt, charakterisiert, gewertet, werden die für die Entwicklung des theologischen Denkens und Wollens bedeutsamen Motive und Kräfte herausgearbeitet. Dabei verliert sich die Darstellung nicht im Walde der Namen und Daten, sondern fügt immer wieder die zahllosen Einzellinien zu einem eindrucksvollen Gesamtbilde zusammen.

Es ist bei einem solchen Werke natürlich unmöglich, Einzelheiten herauszuheben. Nur auf einiges zum Verständnis Notwendige sei hingewiesen. Das Werk gliedert sich in drei Abschnitte: 1. Die Theologie des Mittelalters (sechs Kapitel: Vor- und Frühscholastik, Hochscholastik,

Spätscholastik, abgeteilt nach Schulen, mittelalterliche Mystik, kanonistische Literatur des Mittelalters, die byzantinische Theologie in ihrer Beziehung zur abendländischen Theologie); 2. Die Theologie der Neuzeit (wiederum in sechs Kapiteln: die Vorbereitungszeit bis zum Schlusse des Konzils von Trient, die Blütezeit der neuerwachten scholastischen Theologie vom Konzil von Trient bis um 1660, mystische Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts, kasuistische Moral und Kirchenrecht, Entstehung der historischen Theologie, die Theologie in der Zeit des Niedergangs der Scholastik); 3. Die Theologie der Aufklärungszeit und des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts (eingeteilt nach Ländern: Deutschland, Ungarn und slawische Länder, Italien, Frankreich, Belgien und Holland, Spanien, englischer Kulturkreis). Jedem Kapitel wird eine sorgsam abwägende, knappe Charakteristik vorausgeschickt. Den einzelnen Autoren wird mit sicherer Hand ihr Platz im Raume der Entwicklung angewiesen. Grabmann faßt nicht nur die durch die Forschungsarbeit der letzten Jahrzehnte aufgespeicherten Ergebnisse zusammen, sondern bietet auch seinerseits neue Erkenntnisse und zeigt vor allem, wo die künftige Forschung den Spaten ansetzen muß. Die außerkatholische theologische Arbeit wird berücksichtigt, soweit es zum Verständnis und zur Beurteilung der theologischen Erscheinungen auf katholischer Seite notwendig ist. Wie sehr Grabmann nach allen Seiten Gerechtigkeit walten läßt, zeigt sein feinsinniges Urteil über Döllinger und Schell.

Dem Werke ist eine Einleitung mit einer umfassenden allgemeinen Bibliographie vorausgeschickt. Den Schluß (S. 283—346) bildet eine sorgfältig ausgewählte Spezialliteratur zu den einzelnen Kapiteln der Darstellung.

Jede theologiegeschichtliche Arbeit wird in Zukunft von Grabmanns Buch ausgehen müssen, hier Orientierung und Wegweisung erfahren, so wie es seinerseits der theologischen Forschung weitere reiche Möglichkeiten und Notwendigkeiten eröffnet.

Münster i. W. *M. Schmaus.*

François Benoit, L'Architecture. L'Occident médiéval: Romano-Gothique et Gothique (Manuels d'histoire de l'art. Collection fondée par Henry Marcel). 527 S., 336 Abb., 24 Kartenskizzen und 504 Zeichnungen. Paris, H. Laurens. 1934.

In der von H. Marcel herausgegebenen Sammlung „Handbücher der Kunstgeschichte", die sich zur Aufgabe gesetzt hat, in sich ergänzenden Einzelbänden, von denen bis jetzt 15 erschienen sind, eine Gesamtschau der Geschichte aller Zweige der Kunst von den ersten Anfängen bis zur Gegenwart darzubieten, hat François Benoit, Professor der Theorie und Geschichte der Kunst an der Universität Lille, die Bearbeitung der Architektur übernommen. Er hat in drei Bänden bereits die Architektur des Altertums, des mittelalterlichen und modernen Orients und des römischen bis zum romanischen Okzident dargestellt und behandelt in seinem vorliegenden 4. Bande die „romano-gotische" und gotische Architektur des mittelalterlichen Okzidents. Das Werk gibt jedoch keine Bau- oder gar Bautengeschichte; wer es aber gelesen und studiert hat, hat einen gründlichen und weitreichenden Blick sozusagen hinter die Kulissen der Gotik getan. Nirgends ist es die einzelne Bauschöpfung, die der Verfasser schildert, sondern durchweg das der Gesamtheit gotischen Bauens und zwar nicht nur des religiösen, sondern in gleicher Weise auch des profanen (Wohnbau, Gräberbau, öffentliches Bauwesen, Militärbau) Gemeinsame bzw. das den ein-

zelnen Ländern und Schulen Eigentümliche, was er herausarbeitet und schildert. Dabei bleibt er immer auf dem Boden der gegebenen Wirklichkeiten, und nirgends stößt man auf eine Phrase.

Das sehr übersichtlich und reich gegliederte Werk, dessen kleine und kleinste Abschnitte oft Meisterstücke der Formulierung sind, zerfällt als Ganzes in zwei Hauptteile; der erste, im Verhältnis zum zweiten sehr kurz (7—44; voran geht eine „Introduction"), ist überschrieben: „Jeunesse de l'Occident Neuf: L'hybride romano-gothique." Als „Occident Neuf" bezeichnet B. die mit der zweiten Hälfte des Mittelalters (12.—15. Jh.) zusammenfallende Zeit der Gotik, als „Le Romano-Gothique" das, was man herkömmlich als „Übergangsstil" zusammenfaßt; mit Recht wird, weil irreführend, der Ausdruck „Übergangsstil" abgelehnt; denn die Bauten des sog. Übergangsstils bilden nicht einen organischen Übergang vom Romanischen zum Gotischen, sondern sie sind romanisch und nur die Träger einzelner Elemente, die dem neuen Stil der Gotik angehören. Auch der Ausdruck „romano-gotisch" ist nur ein Behelf, erscheint aber vielleicht doch besser und angemessener wie der Ausdruck „Übergangsstil". Der zweite Hauptteil, „La maturité et l'automne de l'Occident Neuf: Le Gothique intégral", füllt den ganzen übrigen Teil des Textes (45—400) und zerfällt seinerseits in drei Hauptstücke: 1. La carrière du Gothique (von den moralischen, geistigen und künstlerischen Zuständen, vom Architekten, vor allem vom Ausgang und von der Verbreitung der Gotik); 2. L'oeuvre du Gothique (von den Baugattungen religiöser und profaner Art, insbesondere von den Konstruktionsaufgaben in Holz-, Stein- und Backsteinmaterial bis in die letzten Formen, Mannigfaltigkeiten und Einzelheiten hinein, von den Gewölben, dem Dach usw.); 3. L'effet (Äußeres, Inneres, Fenster, Portal, Stützen, Plastik, Malerei, Glasmalerei). Die anschließende Reihe der mit einem außerordentlichen Aufwand von Mühe und Umsicht gearbeiteten Register, die übrigens nicht bloß Anhang, sondern organischer, abrundender Bestandteil des Werkes sind, geben 1. ein Verzeichnis der dem Namen nach bekannten romano-gotischen und gotischen Architekten der einzelnen Länder (401—412); 2. eine Bauchronologie für die einzelnen Länder (413—445); 3. un tableau synoptique de l'activité architecturale et de la concurrence des styles en Occident du début du IVe siècle à la fin du XIIIe (von den Konstantins-Basiliken des Petrus und des Johannes im Lateran in Rom an, 447—457); 4. Bibliographie (allgemein und nach Ländern, 459—486); 5. Index (Namen- und Ortsregister, 487—509). Ein Verzeichnis der Abbildungen und das Inhaltsverzeichnis bilden den Abschluß des Bandes.

Von den verschiedenen Benennungen der gotischen Baukunst (Architecture ogivale, A. française, A. gothique) hält Verf., wiewohl keine völlig befriedige, an der zuletzt genannten als der nicht bloß gebräuchlichsten, sondern auch relativ charakteristischsten fest. Bezüglich der Wiege des gotischen Stils entscheidet er sich unter den vier Anwärtern (Lombardei, Ile de France bzw. Domaine royal de France, England, Normandie) für die normannische These als die am besten begründete. „Si le Domaine royal ne peut s'attribuer l'honneur de la découverte du principe de la construction gothique, du moins a-t-il le mérite d'en avoir mis au point l'application, d'avoir eu l'idée des développements dont il était susceptible, d'avoir aiguillé l'art de bâtir vers une conception nouvelle de l'effet; bref d'avoir accéléré et dirigé la maturation du Gothique" (2°).

Die „reine Gotik" (le Gothique intégral) läßt Benoit in Frankreich mit c. 1175—1180 einsetzen, nachdem um die Mitte des Jahrhunderts im Nordosten Frankreichs und nur da sich der neue Stil in zunächst wenig zahlreichen und einfachen Spuren angekündigt hatte; sie umfaßt auf französischem Boden vier Perioden, deren erste von c. 1175/80 — c. 1210/20, deren zweite, d. i. die klassische, von c. 1210/20 — c. 1250/75, deren dritte, d. i. die der raffinierten und doktrinären Gotik (die Bezeichnung Gothique rayonnant wird abgelehnt), von c. 1275—c. 1375, deren vierte (le Gothique fantaisiste, der Ausdruck flamboyant gilt als weniger geeignet) von c. 1375 bis zum Ausgang der Gotik dauert. Frankreich und England bilden die Schulen erster Ordnung, Deutschland, Italien und Spanien die Schulen zweiter Ordnung, die übrigen Länder reihen sich stufenweise an.

Hohe Gerechtigkeit und Anerkennung läßt Benoit der deutschen Gotik zuteil werden, sowohl was ihre Abhängigkeit als was ihre Selbständigkeit betrifft; mit besonderer Bewunderung wird der norddeutschen Backsteingotik gedacht (117, 119 f.); daß der französische Geschmack an der deutschen Gotik auch manches auszusetzen weiß, ist begreiflich. Ein Mangel aber ist es, wenn bei der allgemeinen Charakterisierung der deutschen Gotik zwar der Kölner Dom, aber weder die Elisabethkirche in Marburg noch die Liebfrauenkirche in Trier genannt sind, die nicht allein als Erstlinge, sondern namentlich auch als Typen baugeschichtlich ohne Frage in der Geschichte der deutschen Gotik wesentlich mehr sind als jener. Und wenn der westfälische Hallenbau gerühmt wird, so sollte dabei nicht vollständig übersehen sein, daß ihm Marburg in Hessen vorangegangen ist. Ein böses Versehen ist es übrigens auch, daß Trier (Trèves) im zweiten der Register (417) nach Lothringen (Lorraine) und mit diesem in die „Marches franco-germaniques" verlegt ist!

Derlei kleine Anstößigkeiten schmälern aber nicht das große Verdienst, daß es dem Verfasser gelungen ist, dem Leser nicht nur eine hervorragend sachkundige und gewissenhafte Einführung in die Gotik aller westeuropäischen Länder und Territorien, sondern auch eine lebendige und wirklichkeitsgemäße Vorstellung von ihr zu vermitteln, die unterstützt ist durch die Fülle vortrefflicher Abbildungen und vom Verfasser selbst gefertigter Kartenskizzen und Zeichnungen.

Berlin. *Georg Stuhlfauth.*

Max Levy, Der Sabbath in England. Wesen und Entwicklung des englischen Sonntags. (Kölner anglistische Arbeiten, herausgegeben von Herbert Schöffler. 18. Band.) Leipzig, Tauchnitz, 1933. 297 S., geh. RM. 10.—.

Die Entstehung einer der auffälligsten Sondererscheinungen des englischen Kulturlebens hat hier monographische Behandlung gefunden. Nach einer Darstellung vom Ursprung und Wesen seines Vorbildes, des jüdischen Sabbaths, wird die Geschichte des Sonntags in der alten Kirche behandelt, wobei besonders interessant die Unabhängigkeit seiner beiden Quellen, des auf persische Einflüsse zurückgehenden Sonnentages und des jüdischen Sabbaths, hervortritt. Die nun folgende Schilderung der Entwicklung von Sonntagsgesetzgebung und Sonntagspraxis im mittelalterlichen England trifft wohl im wesentlichen das Richtige. Aber neben der vom Verfasser allein betonten Milde und

Verständigkeit etwa der kirchlichen Gesetzgebung, die in der Praxis des Lebens von Auswüchsen begleitet war, steht doch auch eine rigoristischere Strömung der von der Hierarchie unabhängigeren Predigt der Bettelorden, die sich etwa in dem dem Verfasser notwendig unbekannten umfangreichen Material verfolgen läßt, das neuerdings Owst (Literature und Pulpit in Medieval England, Cambridge 1933, vgl. diese Zeitschrift Bd 52, 1933, S. 653 ff.) aus Handschriften der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat. Daß aber trotz dieser Einseitigkeit die großen Entwicklungslinien weiter richtig gesehen sind, zeigt der treffende Nachweis, daß die durch den Sondercharakter der englischen Reformation bedingte Kontinuität der katholischen Tradition in England großenteils für den englischen Sonntag verantwortlich zu machen ist; das gilt ja für den Puritanismus überhaupt, nicht nur für diesen seinen charakteristischen Einzelzug. Der Katholizismus hatte in den Fragen der Lebensführung im spätmittelalterlichen England eine Sonderentwicklung durchgemacht, wie sie neben den erwähnten Tatsachen auch Schücking (Die Familie im Puritanismus, Berlin und Leipzig 1929) nachgewiesen hat, ohne daß der Verfasser davon Notiz nimmt. Die alles das unterstreichende ganz entgegengesetzte Stellungnahme der kontinentalen Reformatoren in der Frage tritt aber wieder klar heraus (105 ff.), und besonders für den ursprünglichen Kalvinismus zeigt sich wieder die immer noch nicht recht gewürdigte Tatsache, daß der Puritanismus alles andere als einfach dessen Fortbildung ist. In der folgenden Darstellung ist richtig auf Bibelerlebnis (128) und soziologisch-wirtschaftliche Gründe (98) als weitere Quellen des englischen Sonntags hingewiesen, ebenso wie die wesentlich innerhalb der englischen Staatskirche sich vollziehende Entstehung des Puritanismus klar erkannt ist (137). Man hätte sich vielleicht eine weniger rückhaltslose Übernahme der bekannten Max-Weberschen Gedankengänge über Puritanismus und Kapitalismus wünschen können (132). In Parallele zu sonstigen kulturgeschichtlichen Erkenntnissen steht es, wenn der Verfasser zum Schluß nachweist, daß trotz der puritanischen Herrschaft Mitte des 17 Jahrhunderts der englische Sonntag in seiner uns geläufigen Form erst seit Mitte des 18. Jahrhunderts ein spontan vom ganzen Volk geübter Zug des englischen Lebens ist. Erst seitdem hat auch sonst die englische Kultur als ganze ihr aus dem Puritanismus stammendes Ferment sich wirklich einverleibt, während es zuerst noch als eine deutlich geschiedene Strömung neben anderen dastand. Ein glücklicher Gedanke ist auch der Begriff des sekundären Tabu (23), unter den der Verfasser den englischen Sonntag faßt: Ein ursprünglich aus religiösen oder rationalen Gründen erlassenes Verbot, das im Laufe der Zeit durch seine Übung durch die Massen Tabucharakter erhält.

Sachlich ist so gegen das Vorgebrachte kaum etwas einzuwenden, wenn man nicht die Vernachlässigung wesentlicher Gesichtspunkte bedauern müßte. Wir erfahren die Entwicklung der Gesetzgebung und der theologischen Diskussion, weiter einige Züge aus dem Bild der jeweils herrschenden tatsächlichen Übung, aber neben diesen am leichtesten festzustellenden Tatsachen fehlt bis auf gelegentliche Hinweise eine Darstellung der Haltung der öffentlichen Meinung etwa in Presse und Literatur, vor allem in moderner Zeit.

Am wenigsten glücklich ist die äußere Form des Ganzen. Dauernde Abschweifungen und Unterbrechungen verwirren die Linien der Entwicklung, die bei einer Erscheinung so vielgestaltigen Ursprungs einer klaren Scheidung und Herausarbeitung besonders bedürfen. Die Klarheit des Ausdrucks ist zudem oft reichlich gekünstelten Formulierungen

geopfert. Die Quellen sind in pedantischer Umständlichkeit wiedergegeben. Ebenso hätte der persönliche Standpunkt des Verfassers in der Sonntags-Sabbathsfrage mehr in den Hintergrund treten können.

Cambridge. *Ludwig Borinski.*

Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und im neuen Österreich, 54. Jg., Wien u. Leipzig 1933, 176 S., 1 Tafel.

K. Völker, Georg Loesche. Ein Beitrag zur Geschichte der Wiener evang.-theol. Fakultät = Sonderdruck 3 des Jahrbuchs usw., Wien und Leipzig 1933, 56 S., 1 Tafel.

H. Krimm, Die Agende der niederösterreichischen Stände vom Jahre 1571 = Sonderdruck 4 des Jahrbuchs usw., Wien u. Leipzig 1933, 119 S.

Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und im neuen Österreich, 55. Jg., Wien u. Leipzig 1934, 204 S.

Der vorliegende Band des Jahrbuches beginnt mit einer ausführlichen und durch eine sorgfältige Bibliographie ergänzten Skizze (3—56) des Lebens und Werkes des am 7. März 1932 verstorbenen ehemaligen Wiener Kirchenhistorikers (1887—1915) und Geschichtsschreibers des Protestantismus in Österreich, Georg Loesche. K. Völker ist als Schüler, als Mitarbeiter und als Nachfolger des Verstorbenen auf seinem Lehrstuhl (1921) und in der Herausgeberschaft des Jahrbuches (1930) zu einer eingehenden und aufschlußreichen Schilderung dieses Gelehrtenlebens in ganz besonderer Weise berufen und ausgerüstet; das macht diesen inhaltsreichen biographischen Abriß, der auch als Sonderdruck erschienen ist, höchst beachtlich und sichert seinem Verfasser den Dank nicht nur derjenigen, für die Loesche in der langen Zeit seines Wirkens als Lehrer und als Mensch bedeutsam und verehrungswürdig wurde. Ein gutes Bildnis Loesches ergänzt die durch die Darstellung selbst erfolgte Charakterisierung. — S. 57—82 setzt I. Hübel seine Mitteilungen über das Schulwesen Niederösterreichs im Reformations-Zeitalter mit einem Verzeichnis der Lehrkräfte fort. — S. 83—97 finden sich höchst interessante Angaben J. Loserths über die erstauniiche Stärke der Lutherischen in Steiermark bereits im Jahre 1528. Der Nestor der Erforschung der Geschichte des Protestantismus in Innerösterreich wertet das im Seckauer Diözesanarchiv befindliche Protokoll der vom 10. Mai bis Ende Juli 1528 auf Anordnung Ferdinands I., des Erzbischofs Mathäus von Salzburg und des Bischofs Christoph von Laibach abgehaltenen großen Visitation und Inquisition aus: Zu den Anfängen der Reformation in Steiermark. Die Visitation und Inquisition von 1528 und ihre Ergebnisse: „Personen jedes Standes hatten sich ihr (der Reformation) angeschlossen: Geistliche innerhalb und außerhalb der Klöster, ein erheblicher Teil des steirischen Adels. Leute aus dem Bürger- und Bauernstande. Protestanten besetzen schon die obersten Posten in der ständischen und städtischen Verwaltung, wir sehen die Beziehungen zu Wittenberg und zur Schweiz und können auch schon die vielen Blutopfer aufzählen, die die neue Lehre zu tragen hatte“ (96). — Auf den Forschungen Loserths baut sich der in lokalgeschichtliche Einzelheiten vordringende Beitrag von E. Winkelmann auf: Zur Geschichte des Luthertums im untersteirischen Mur- und Draugebiet (S. 98—117). Er wird fortgesetzt werden. — S. 118—160 schließt P. Dedic seine umfangreiche Geschichte des Protestantismus in Ol-

mütz ab. — S. 161/162 druckt Chr. Stubbe zwei Dokumente zur Geschichte der dänischen Gesandtschaftsgemeinde in Wien vom Ende des 18. Jahrhunderts.

Von der Agende der Niederösterreichischen Stände von 1571 hat zuletzt knapp Gg. Loesche in seiner Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im heutigen Österreich, 3. Aufl. 1930, S. 80-89 gehandelt, und unter liturgiegeschichtlichem Gesichtspunkt ausführlicher W. Stökl, Gottesdienst und Kirchenjahr in der evangelischen Kirche Österreichs = Das Heilige in der Form, Beih. z. Monatsschr. f. Gottesdienst u. kirchl. Kunst 9, 1929, S. 10—27. Nunmehr legt Dr. theol. Herbert Krimm eine dankenswerte Monographie über diese unter den Gottesdienst- und Kirchenordnungen der Reformationszeit besonders beachtliche Agende vor. Die Agende ist bekanntlich in der Hauptsache ein Werk des David Chyträus, ist aber doch nicht unerheblich durch den damaligen Senior der österreichischen Prädikanten, durch den im Dienst des Herrn Leopold Grabner zu Rosenburg und Pottenbrunn stehenden Christoph Reuter mitgestaltet worden. Krimm hat neben der vorhandenen Literatur noch nach Möglichkeit bekanntes und unbekanntes archivalisches Material herangezogen und kann daher die etwas summarische Erzählung Loesches da und dort stillschweigend verbessern (L. läßt z. B. S. 89 Chyträus schon wieder 1571 nach Stein a. D. als Friedensstifter zitiert werden, während Chyträus doch erst auf der Rückkehr von seiner zweiten österreichischen Wirksamkeit aus Steiermark im Juni 1574 durch Stein kam). Vor allem ist es dem Verf. gelungen, die Frage nach den Vorlagen der Agende durch Einzeluntersuchungen genauer zu beantworten und mit Hilfe eines vom kaiserlichen Vizekanzler U. Zasius heimlich für den Münchener Hof und die Ingolstädter Theologen nach der Urschrift der Agende hergestellten Auszuges (jetzt im Münchner Staatsarchiv) und unter Heranziehung des Rostocker Druckes von 1578 am offiziellen österreichischen Druck der Agende von 1571 den Anteil des Chyträus aus der Bearbeitung durch Reuter herauszulösen, zugleich aber auch die beachtliche Eigenart dieser Bearbeitung herauszustellen (Kap. 2, Entstehung und Eigenart der Agende, 21—82). Die katholische, von München inspirierte, und die evangelische, von den Flazianern geführte Bekämpfung der Agende (Kap. 3, 82—97, und Kap. 4, 97—105) werden wie die Vorgeschichte (Kap. 1, 5—21) ausführlich behandelt. Wie notwendig eine Untersuchung der Auswirkung der innerprotestantischen Lehrstreitigkeiten auf den niederösterreichischen Protestantismus ist, wird dabei wieder lebhaft spürbar; eine gewiß nicht leichte Aufgabe! Zu Eingang der Schilderung des Schicksals des Druckes der Agende (Kap. 5, 105—115) — von 4000 Exemplaren sind höchstens 1000 verkauft und verwendet worden, der Rest fiel im Wiener Landhaus in die Hände der Jesuiten; heute sind nur sieben Stück bekannt — vermisse ich genauere Angaben über die Herstellung des Druckes bzw. eine Auseinandersetzung mit der vom Verf. nicht aufgenommenen Notiz bei Loesche S. 88, Anm. 1.

Gewisse Umständlichkeiten und Unbeholfenheiten der Anmerkungen (das in ihnen mit Stökl a. a. O. zitierte Werk ist die hier oben gen. Schrift) behindern etwas die Durcharbeitung der sonst recht gefällig, wenn auch etwas breit geschriebenen Studie, die ein besonders interessantes reformationsgeschichtliches Kapitel in der angedeuteten Weise glücklich bearbeitet und von ihrem Verf., sollte er diesem Forschungsgebiet treu bleiben, weitere wertvolle Beiträge erwarten läßt. Allerdings wird er auch in der Literatur sich noch besser umsehen müssen. E.

Böhls wichtige Beiträge zur Geschichte der Reformation in Österreich, 1902, nach Aktenstücken des Regensburger Stadtarchivs, wichtig vor allem auch für die Beurteilung des Flazianismus in Österreich, hat Verf. nicht benützt. S. 9, Z. 32 muß Verf. sich verlesen haben; „Servetarier" ist sinnlos; es heißt wohl Secretarium ebenso wie es in der Liste dieser Titel schon vordem wohl Grammaticum statt Grammaticu heißen muß. Zahlreiche Druckfehler sind stehen geblieben.

Der 55. Band des Jahrbuchs druckt zunächst (S. 3—64) nochmals den ersten Teil der eben genannten Krimmschen Untersuchung ab. Dann wird aus einer umfangreichen Studie Th. Wotschkes (leider) nur ein recht interessanter, den österreichischen Protestantismus unmittelbar berührender Abschnitt entsprechend den Aufgaben des Jahrbuchs mitgeteilt: Die Frankfurter Folioausgabe der Arndtschen Postille und der österreichische Protestantismus (65—68); die Geschichte einer durch den Preßburger Rat M. Beringer veranlaßten Neuauflage von 1642 bei Merian in Frankfurt a. M. — P. Dedic setzt seine Geschichte des Protestantismus in Olmütz fort (69—112) bis zur 1619 erfolgten zweiten Einsetzung eines evangelischen Rates, und zwar durch die Landstände. — Vom Herausgeber, K. Völker, stammen zwei Beiträge. Der erste (113—132) schildert nach den vorhandenen Archivalien und sonstigen Quellen: Die Anfänge des evangelischen Schulwesens in Wien vor und nach dem Toleranzpatent und arbeitet in diesem bisher nicht ganz geklärten Stück der Geschichte des Wiener Protestantismus das Heranwachsen der 1794 eröffneten „Vereinigten Schulanstalt der evangelischen Gemeinden in Wien" aus der Dänischen Gesandtschaftsschule seit 1783 heraus; zugleich ein sehr lehrreicher Beitrag zur Vergegenwärtigung der geistigen Haltung des Aufklärungszeitalters. Der zweite Beitrag (173—178) behandelt: Die Entstehung des reformierten Seniorats in Galizien, das, 1862 gegründet, ohne konfessionelle Sonderung innerhalb der seit 1811 so genannten galizischen Superintendentur „A. und H. B." verblieb. — Das Reformationszeitalter hat gerade in Österreich zu zahlreichen kirchlichen Neubauten geführt, besonders in Böhmen. Daher ist der von P. Brathe unternommene Versuch, den Kirchenbau des österreichischen Protestantismus im Reformationszeitalter darzustellen (133—154) recht willkommen. Nach ausführlicher historischer Bestandsaufnahme stellt Verf. fest, daß kunstgeschichtlich angesehen sich der evangelische Kirchenbau dieser Zeit im behandelten Gebiet von dem katholischen nicht unterscheide; besondere Prinzipien des evangelischen Kirchenbaus scheinen nicht vorzuliegen, auch nicht bei den gelegentlich in Innerösterreich begegnenden Rundbauten. Im allgemeinen übernimmt man das Schema der Bettelordenskirchen, stellt aber die Kanzel ziemlich regelmäßig „an die Ecke von Altarraum und Gemeinderaum" und verbindet die Kirche nicht selten baulich mit einer Schule oder einem Pfarr- oder Krankenhaus. Ob man aber aus der Feststellung eines Fehlens stilistischer Eigentümlichkeiten das Urteil folgern darf, die Reformation sei „nur der Höhepunkt und die Vollendung einer längst sich anbahnenden und nach Durchbruch verlangenden Geistesrichtung und -bewegung", die noch vor ihrer dogmatischen und agendarischen Ausprägung „in der Architektur schon deutlich in Erscheinung trat", wird doch noch etwas reiflicher erwogen werden müssen. — E. Winkelmann behandelt in der Fortsetzung (155—172) seines Beitrags: Zur Geschichte des Luthertums im untersteirischen Mur- und Draugebiet die Zeit der beschränkt gedul-

deten öffentlichen Religionsübung. — Besonders dankenswert ist die auf die Buchanzeigen (179—189) folgende Übersicht der in den Jahrgängen 1—55 erschienenen Beiträge in sachlicher Ordnung (190—201), die die ganze Fülle der im „Jahrbuch" geleisteten Arbeit eindrucksvoll vorführt; dazu eine Liste der bisherigen Mitarbeiter (202/203).

Bonn. *E. Wolf.*

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. 3. Bd. In Verbindung mit K. Beyerle und C. Schreiber hrsg. von H. Finke. Mit 3 Bildtafeln. Münster i. W., Aschendorff, 1931, 460 S.

Aus dem reichen Inhalt auch dieses Bandes — der leider verspätet angezeigt wird — seien unter dem Gesichtspunkt der Kirchengeschichte folgende hervorgehoben: L. Pfandl: (Gonzalo de Illescas und die älteste spanische Papstgeschichte) charakterisiert dies fast vergessene Werk der tridentinischen Epoche, das dann im 17. Jahrhundert allerhand Fortsetzungen erhielt. Es hat zu seiner Zeit, obwohl es anfangs für kurze Zeit auf den Index kam, doch große Verbreitung gefunden. Über die Art, wie Illescas Quellen benutzte, macht Pfandl erste Mitteilungen, die den Wunsch nach genauerer Untersuchung wecken. — Die Studie von Johannes Vincke über „Kloster- und Grenzpolitik in Katalonien-Aragon während des Mittelalters" beweist u. a. klar, daß auch die Kloster-Vergabungs-Politik Barcelonas im 11. und 12. Jahrhundert im Dienst der Errichtung eines litoralen Großreichs, das auch die Provence umfassen sollte, gestanden hat. Das Scheitern dieses Plans — definitiv erst durch die Verheiratung Karls von Anjou mit der Erbin der Provence — hatte dann auch entsprechende Folgen für die Klosterpolitik der Könige von Aragon. — A. Allgeier begründet mit minuziöser Textkritik eine neue These über „das Verhältnis der Psalmen in der mozarabischen Liturgie" zu dem „Psalterium von St. Germain-dès-Prés". Darnach scheint eine direkte Einwirkung der spanisch-westgotischen Kirche auf die fränkische im 6. Jahrhundert stattgefunden zu haben, die das Psalt. Romanum ignorierte. — Der umfassenden Gelehrsamkeit und der ungewöhnlichen Darstellungskunst von K. Eschweiler verdanken wir eine Abhandlung über den spanischen Jesuiten Roderigo de Arriaga, der von 1625 bis zu seinem Tode (1667) einer der einflußreichsten Philosophen der Universität Prag war. Die Schilderung des Lebens und der Umwelt dieses Mannes bringt ebensoviel Neues wie die Analyse seiner Philosophie. — Eine neugefundene Aufzeichnung über jene monatelang fortgeführte Disputation zwischen Christen und Juden zu Tortosa (1413—1414) gibt Fr. Baer Gelegenheit, sich kultur- und dogmengeschichtlich über diese große geistige Auseinandersetzung des Mittelalters zu verbreiten. Der lateinische Text der Aufzeichnung ist beigefügt. — Untersuchungen an liturgischen Handschriften in Toledo und Madrid, die L. Fischer vorlegt, ergeben neue Züge in dem Bilde vom Eindringen des römischen Kirchengeistes in Spanien am Ende des 11. Jahrhunderts. Die Vermittler waren die burgundischen Cluniazenser, ihre erste Hochburg in Kastilien das Kloster Sahagun. Der erste Cluniazenser-Abt Bernhard von Sahagun wurde auch der erste Erzbischof des wiedereroberten Toledo 1085.

Breslau. *Peter Rassow.*

Conrad Bornhak, Deutsche Verfassungsgeschichte vom westfälischen Frieden an. Stuttgart, F. Enke. 1934. (= Bibliothek des öffentlichen Rechts, begr. von G. Pohl. Hrsg. v. A. Schoetensack. Bd. 7.) XI u. 460 S. Geh. RM. 17.—, geb. RM. 19.—.

Der Verf., bekannt vor allem durch seine früheren Arbeiten zur Geschichte der preußischen Verfassung und Verwaltung, gibt uns in diesem neuen Werk eine recht klare und übersichtliche Darstellung der gesamtdeutschen Verfassungsentwicklung von 1648—1871. Das Buch setzt ein mit einer Skizze der vorhergehenden Zeit; es gliedert sich dann in fünf große Abschnitte. Der erste behandelt die Zeit bis zum Frieden von Hubertusburg, der zweite führt bis zum Zerfall der Reichsverfassung im Jahre 1806; der folgende gilt der Rheinbundzeit, während die beiden Schlußabschnitte die weitere Entwicklung bis 1871 aufzeigen. Hier bricht die Darstellung ab; es hätte sich aber doch empfohlen, noch kurz auf die praktischen Auswirkungen der Bismarckschen Verfassung sowie ihre formale und faktische Fortbildung bis zum Weltkrieg oder bis zum Oktober 1918 einzugehen. Der Verf. hat den dynamischen Kräften der Entwicklung sein besonderes Augenmerk geschenkt; überall spürt man die gründliche Benützung der Quellen, die in kurzen Auszügen hier und da recht geschickt in die Darstellung eingeflochten sind, und die Auseinandersetzung mit der dem Charakter der Sammlung entsprechend nur teilweise genannten Literatur. Innerhalb der einzelnen Abschnitte wird zunächst jedesmal die Reichsverfassung behandelt, ein zweiter Teil gilt der Geschichte der einzelnen Länder, bei denen damals das Schwergewicht der Entwicklung liegt. Gerade darin, daß der Rahmen des Buches sehr weit gespannt ist und sich der Verf. nicht auf Österreich und Preußen beschränkt, sondern auch die mittleren und kleinen Staaten heranzieht, scheint mir ein besonderes Verdienst des Werkes zu liegen. So entsteht ein anschauliches Bild der staatsrechtlichen Differenziertheit Deutschlands im 17. und 18. Jahrhundert, die zum völligen Verfall führte, während zugleich in diesen Ländern, vor allem in Brandenburg-Preußen, neue Kräfte des Aufbaus wirksam sind. Der Verf. bekundet im Vorwort die Absicht, sich über den Kreis der Fachgenossen hinaus an weiteste Kreise des Volkes wenden zu wollen. Man darf sagen, daß seine Absicht, eine gründlich fundierte und zugleich allgemein verständliche Darstellung zu schaffen, im wesentlichen gelungen ist.

Berlin. *K. Jordan.*

Eduard Wechßler, Jugendreihen des deutschen Menschen 1733—1933. Leipzig, Felix Meiner. 1934. XII, 136 S. Steif geh. RM. 3.50.

Den Historikern, denen die Lehre des Verfassers von „Esprit und Geist" und der „Generation als Jugendreihe" noch fremd ist, bietet sich in dem vorliegenden Buche von neuem Gelegenheit, sich mit der Idee der „Jugendreihe" vertraut zu machen. Die Mühe wird um so reicher belohnt werden, als es in diesem jüngsten Buche des Berliner Romanisten Eduard Wechßler um das hohe Ziel der Erkenntnis des Werdeganges unserer eigenen deutschen Geistes- und Staatsgeschichte geht.

In einem dramatischen Ablauf tatkräftiger Jugendreihen entwickelt sich mit innerer Notwendigkeit die deutsche Geschichte der letzten 200 Jahre zu dem, was sie geworden ist. „Was in jedem geistig bewegten und geistig schaffenden Volkstum vom gewohnten Alten zu ungewohntem Neuen vorwärtsleitet, das ist überall und zu allen Zeiten,

in ungleichen Abständen, jeweils eine neue Jugendreihe, d. h. ein Bündel neuer Jahrgänge der Volksgenossen" (p. 5). Und so wird denn die Geschichte der großen Völker eine durch die jeweils neuen Willens- und Gesinnungswandlungen der Jugendreihen sich vollziehende unendliche Variation der Urmotive der Volksseele, welche sich im Strome der geschichtlichen Wandlungen doch als wirksame Wesenseinheit erhält.

Wechßler zeigt nun sowohl das eigentümliche Wesen deutschen Geistes, den ruhenden Mittelpunkt unserer Glückseligkeit, den, wie schon Herder sagte, ein jedes Volk in sich trage, als auch den Erscheinungswandel der Seele im Geiste der Zeiten, d. h. eben der Jugendreihen, die mit ihren jeweils neuen Sehnsüchten und Zielen das bunte Schauspiel der Geschichte darstellen. — Als die eigentlich deutsche Seelenhaltung und Grundrichtung deutschen Denkens wird die echte „kritische" Mystik im Sinne eines Platon (VII. Brief), eines Eckehardt (Fünkelîn im Seelengrunde), eines Luther (Herausgeber der „Theologia deutsch"), oder Leibniz (Schöpfer der Monadenlehre) aufgewiesen. Wo immer der deutsche Mensch zu den hohen Taten in der Geschichte seiner Politik und Wissenschaft, seiner Kunst und Theologie gelangte, ist es aus dem Geiste Platons und der kritischen Mystik geschehen. Hier hat der Verfasser eine in der Wesensverwandtschaft platonischen und deutschen Geistes tiefbegründete Wahrheit enthüllt, die uns das seltsame Schicksal unseres Volkes, seine unermeßlichen Höhen, aber auch seine furchtbaren Niederschläge begreiflich macht. — In der fesselnden Darstellung der Jugendreihen seit Friedrich dem Großen bis Adolf Hitler erleben wir nun im einzelnen den dramatischen Verlauf der deutschen Wesensfindung, zunächst in den Zeitabschnitten von Friedrich bis zum deutschen Idealismus, zu dem eine entsagende Arbeit von fünf Jugendreihen geführt hat. Ihre leuchtenden Namen sind König Friedrich, allen Folgenden ein Wegbereiter, dann Kant und Lessing in der zweiten, Herder und Goethe in der dritten, Schiller und Fichte in der vierten und Hegel und Beethoven in der fünften Jugendreihe. Die nächsten Abschnitte des Buches zeigen die Abwege und die peripherische Vereinzelung deutschen Geistes bis in den Absturz der mittleren Jugendreihen des 19. Jahrhunderts, und die Schlußkapitel den Wiederaufstieg seit der Jugendreihe von 1885 mit ihrer Wiederentdeckung von Metaphysik und Mystik, dem Lande unserer platonisch-deutschen Sehnsucht.

Keine Erscheinung des bunten Lebens deutschen Geistes entgeht dem Blicke des Verfassers: Die Künste wie die Politik, die Wissenschaften wie die Wirtschaft und Technik erfahren hier in der klärenden Betrachtung der Jugendreihen ihren Sinn und ihre Bedeutung in der Entwicklung des G a n z e n. Die Wahrheit ist, wie es uns Hegel gesagt hat, immer nur das Ganze; dieses gilt es zu erfassen. Freilich erfordert das Arbeiten mit der Methode der Jugendreihen eine große Belesenheit und Tatsachenkenntnis, aber auch den weiten und sicheren Blick des Historikers, der zwar das Einzelne vom Ganzen aus betrachten, erklären und werten kann, der aber d e n Punkt aufzuspüren vermag, wo das Einzelwesen bei aller Verhaftung im Zeitgeist seiner besonderen Jugendreihe über die Grenzen seiner Generation hinausragt, um immer wieder als wirksames Vorbild und lebendiger Führer den kommenden Jugendreihen die Zukunftswege zu zeigen. So lebt und wirkt ein Eckehardt oder Bach, ein Friedrich oder Nietzsche gestern und heute. Nur der wirklich auch für die Erkenntnis des Einmaligen und Einzigartigen einer Erscheinung begabte Historiker wird die Gefahr einer Schematisierung zu vermeiden wissen, die in dem methodischen Ein-

ordnen des einzelnen in das Gesamtgefüge einer Jugendreihe verborgen liegt. Wer aber die Methode meistert, wie sie der Verfasser seit Jahren für die französische Geistesgeschichte mit Sicherheit handhabt, dem werden sich tiefe Wahrheiten von der Einheit des geistigen Lebens erschließen.

Jeder Gelehrte mag das Buch von seinem Fachgebiet her nachprüfen, ergänzen und, wenn nötig, berichtigen. Es liegt ein großes Verdienst in dem Aufruf zur Mitarbeit, der uns aus jeder Seite entgegenklingt. Aber auch jenseits der wissenschaftlichen Welt wendet sich das Buch an jeden Volksgenossen, dem die Liebe zum Vaterland kein leerer Wahn ist: Mit Stolz wird hier ein jeder die Größe des Vaterlandes erkennen und dann die Bedeutung des Kampfes begreifen, den das deutsche Volk zu allen Zeiten zu führen bereit sein soll, wenn es um die Erhaltung seines innersten Gesetzes geht. Das Buch ist eine Tat, für die wir Deutsche der Gegenwart, denen das Reich noch große und weite Zukunftsaufgaben stellen wird, dankbar sein sollen. Wir können uns an dem Buche als Deutsche erziehen lernen.

Berlin. *Walter Mönch.*

R. Abramowsky, Chronik der deutsch-reformierten Gemeinde in Riga. Herausgegeben vom Presbyterium. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1933. 112 S. mit 14 Abbildungen auf 8 Tafeln.

Sehr verdienstvoll ist der Versuch, die Geschichte dieser eigenartigen Gemeinde dem Dunkel der Vergangenheit zu entreißen und einem weiteren Leserkreise vorzuführen. Handelt es sich doch um eine der letzten Gemeinden reformierten Bekenntnisses, die früher in großer Zahl den nordöstlichen Handelsraum Europas belebten.

1933 beging die Gemeinde ihr 200jähriges Jubiläum, tatsächlich reichen ihre Anfänge 400 Jahre zurück. Und es ist Außerordentliches, was sie in einer wechselvollen Geschichte — bis in die jüngste Zeit hinein — erlebt hat. Ihr Prediger Pastor Geist (gestorben 1919) zählt zu den baltischen Märtyrern.

Das Büchlein bringt manche interessanten Einzelheiten und Dokumente aus der Vergangenheit. Vor allem wird die eigentümliche Verbundenheit dieser Gemeinde mit dem alten baltischen Boden und seiner Kaufmannschaft, aus deren besten Teilen sie erwachsen ist, aufgewiesen. Daß hier noch mehr zu sagen wäre, besonders unter größeren kultur- und geistesgeschichtlichen Gesichtspunkten, sieht der Verfasser selbst. Unpassend erscheint vollends in einem kirchlichen Werk die Veröffentlichung des Bildes des jungen Verfassers.

Dorpat. *Werner Gruehn.*

Alte Kirche.

Hans Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche. 1. Die Anfänge. Berlin u. Leipzig, de Gruyter & Co., 1932. VII, 323 S. RM. 7.—.

Ich möchte gleich betonen, daß die folgende Besprechung nicht eine Würdigung der auch in diesem Buche wieder erwiesenen Meisterschaft des Verf. sein soll, die ich freudig anerkenne, und von der ich dankbar lerne. Das Buch ist inzwischen in verschiedenen Besprechungen charakterisiert und gewürdigt worden; in dieser Hinsicht bedarf es keines Wortes mehr. Ich werde bewußt einseitig verfahren und hervorheben,

was mich zum Nachdenken reizte, und was mir problematisch erscheint, in der Hoffnung, dadurch die Diskussion mit dem Verf. anzuregen.

Stellt man die Geschichte der Alten Kirche, wie der Verf. es tut, als ein zeitliches Geschehen unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung dar, so fragt sich, wo das eigentliche Interesse ruht. Ruht es auf dem Anfang, so wird die leitende Frage die sein: was ist im Laufe der Entwicklung aus dem Anfang geworden? wie hat er sich durchgehalten? welche Konsequenzen sind aus ihm unter neuen historischen Bedingungen entfaltet worden? handelt es sich um Aus- oder Umgestaltung? Wie ist — falls man den Anfang so bezeichnen will — aus der Verkündigung Jesu das Christentum geworden? wie ist in diesem jene erhalten geblieben? — Liegt das Interesse auf dem Ergebnis der Entwicklung, so heißen die Fragen: wie ist es zur altkatholischen Kirche gekommen? welche geschichtliche Bewegung führt zu diesem Gebilde? wodurch erhielt die Bewegung ihren Anstoß, und welches sind die mitwirkenden Faktoren? Es wird dann auch zum Problem werden, ob dieses Gebilde überhaupt ein einheitliches ist, und wieweit die Erscheinung Jesu dafür konstitutiv ist. — War Harnacks Geschichtsschreibung auf dem Felde der Alten Kirche streng durch das zweite Interesse bestimmt, so scheinen sich bei Lietzmann die beiden Fragenkomplexe einigermaßen die Wage zu halten. Vielleicht zeigt der letzte Satz des Buches, das die erste Fragestellung für ihn das Hauptgewicht hat: „In der Gnosis erhebt sich mit Macht der Gott der östlichen Mystik gegen den Vater im Himmel, zu dem Jesus seine Jünger beten gelehrt hat." Auch die Darstellung des Paulus könnte man in diesem Sinne verstehen. Indessen trägt die Darstellung so stark den Charakter der Erzählung und enthält so wenig Reflexion, daß der Leser über die leitenden Ideen des Verf. noch nicht völlig ins klare kommt und die folgenden Bände abwarten wird. Er freut sich zunächst an der Darstellung als solcher, die von dem Bestreben geleitet ist, den Stoff klar gegliedert und in möglichster Anschaulichkeit zu vermitteln, und die deshalb von zahlreichen Referaten über die Quellen und von charakteristischen Zitaten aus ihnen durchflochten ist.

Die Erwartung des Folgenden wird aber auch durch den ganzen Aufbau geweckt. Die 15 Kapitel des Buches gliedern sich in 3 Gruppen. Zunächst gehören Kap. 1—3 zusammen, in denen nach den 3 vorbereitenden Kapiteln über die politische Situation Palästinas unter der Römerherrschaft, über die religiöse Verfassung des palästinensischen Judentums und über Johannes, den Täufer, in Kap. 4 und 5 die Wirksamkeit Jesu und die Urgemeinde dargestellt werden. Kap. 6 setzt dann neu an mit der Schilderung der jüdischen Diaspora, der in Kap. 7 die Geschichte und Theologie des Paulus folgt. Den Abschluß bildet in Kap. 8 die Charakteristik der christlichen Missionsgemeinden. Wieder setzt Kap. 9 neu an mit der Schilderung des römischen Weltreiches und seines religiösen Lebens. Die neue, zur Entstehung der altkatholischen Kirche führende Etappe der Entwicklung wird dadurch sachgemäß eingeleitet. Sachgemäß ist es auch, daß dann in Kap. 10 — was der Leser gleichsam als retardierendes Moment empfindet — der Ausgang des Judenchristentums das Thema bildet: die Ausscheidung des Judenchristentums macht gewissermaßen die Bahn frei für die weltgeschichtliche Entwicklung. Während aber die erste und zweite Gruppe dadurch zu geschlossenen Einheiten werden, daß in ihnen je ein fester Punkt der Entwicklung erreicht wird — die Urgemeinde, die Missionsgemeinden —, fehlt der dritten Gruppe ein solcher Endpunkt, und das in den

Kap. 11—15 entworfene Bild bleibt unabgeschlossen. Die Darstellung hat deutlich vorbereitenden Charakter: die Ansätze und Möglichkeiten zur Bildung kirchlicher Formen erscheinen in Kap. 11 („Die nachapostolische Zeit"); in Kap. 12—15 werden nacheinander charakterisiert Johannes, Ignatius, Marcion, die Gnosis, also eine bestimmte Linie der theologischen Entwicklung, die in die stärkste Problematik führt. Mit Spannung legt der Leser das Buch aus der Hand: wie wird die Fortsetzung die Linien des Bildes zu Ende führen und die Entstehung der altkatholischen Kirche aus solchen Ansätzen, Möglichkeiten und Aporien verständlich machen? Hier muß es sich dann auch zeigen, ob es nur ein geistreicher Einfall ist, oder ob auf ein Faktum von tiefer Bedeutung für die Kirchengeschichte hingewiesen ist, wenn es S. 158 heißt: „unter der Herrschaft des Augustus ist nicht nur Jesus geboren, sondern auch der lateinische Genius, der nun seit neunzehn Jahrhunderten die Geschicke Europas bestimmt."

Da das Buch den Charakter erzählender Darstellung hat, bleiben manche Fragen im Dunkel; freilich nicht, sofern der kundige Leser der Darstellung nicht das bestimmte Urteil des Verf. entnehmen könnte, wohl aber sofern ihm die Gründe für dieses Urteil nicht immer deutlich sind. Im Dunkel bleibt in diesem Sinne die Frage, zu der ebenso die Arbeit der „religionsgeschichtlichen Schule" gedrängt hatte, wie sie aus der gegenwärtigen Besinnung auf die eigentümliche Aufgabe der Kirchengeschichte innerhalb der Theologie erwächst, nämlich die Frage nach dem spezifisch Christlichen in den Phänomenen der Alten Kirchengeschichte. Religionsgeschichtlich gesprochen: von wann ab gibt es „Christentum", und wodurch wird „Christentum" konstituiert? Für Bousset und Heitmüller ist das Christentum etwas anderes als die Religion Jesu; zum spezifisch christlichen Glauben gehört es, daß das Gottesverhältnis durch Jesus Christus vermittelt ist nicht nur im Sinne eines geschichtlichen Anlasses, sondern grundsätzlich. Solcher christlicher Glaube findet im Christuskult seinen charakteristischen Ausdruck, so daß es also Christentum dort gibt, wo es Christuskult gibt. Seit wann gibt es ihn? etwa schon in der Urgemeinde? wie ist er ausgestaltet worden, und welche Konsequenzen erwachsen aus ihm für das Verständnis der christlichen Existenz? Da für Lietzmann offenbar Jesu Gott-Vater-Glaube der spezifisch christliche Glaube ist, tritt die bei Bousset und Heitmüller bewegende Problematik nicht hervor, und er kann sich auch eine genauere Analyse des paulinischen Glaubensbegriffs ersparen. Die Darstellung kann wesentlich in den schon bei Weizsäcker vorgezeichneten Linien verlaufen. In der Disposition zeigt sich das charakteristisch daran, daß Paulus nicht auf dem Hintergrund eines von der palästinensischen Gemeinde wesentlich verschiedenen hellenistischen Christentums verstanden wird, wie denn überhaupt dieser Unterschied nicht als Problem deutlich gemacht wird. Man kann freilich sagen, daß Boussets schematische Zeichnung des Unterschiedes modifiziert werden muß, vor allem auf Grund der wachsenden Erkenntnis, daß das Judentum an seinem Rande selbst in den hellenistischen Synkretismus hineingehört; aber es bleibt doch die Frage nach der Entstehung des Christuskultes. Für Lietzmann verliert Boussets scharfe Fragestellung offenbar deshalb an Gewicht, weil er den Einfluß der hellenistischen Synagoge, den Bousset freilich nicht übersehen hatte, auf die heidenchristlichen Gemeinden mit Recht stark zur Geltung bringt; die Sphäre jüdischen Glaubens umfängt also sowohl das palästinensische wie das hellenistische Christen-

tum. Indessen bleibt jene Frage, und sie wird noch deutlicher, wenn wir ihr die Form der Frage nach dem Verhältnis des verkündigten Jesus Christus zum verkündigenden Jesus geben. Christentum ist dort, wo es christliches Kerygma gibt. Hätte nicht die kirchengeschichtliche Forschung ihre theologische Legitimation dadurch zu erweisen, daß sie deutlich macht, wann und wo von christlichem Kerygma die Rede sein kann? daß sie einerseits aus der Analyse der geschichtlichen Phänomene den Sinn des Kerygmas deutlich macht und andrerseits kritisch fragt, ob und wie vom Kerygma aus die geschichtlichen Bildungen der Alten Kirche gestaltet sind? Das bedeutet aber zugleich: hat nicht die kirchengeschichtliche Forschung an ihrem Teile deutlich zu machen, was Kirche ihrem Sinne nach ist? Muß sie nicht die eigentümliche Problematik zum Bewußtsein bringen, die im Begriff der Kirchengeschichte als solchem liegt, sofern zufolge der eigentlichen Intention des Begriffes Kirche — als einer eschatologischen Größe — von einer Geschichte der Kirche als einem weltgeschichtlichen Prozeß überhaupt nicht die Rede sein kann? Wie ist es trotzdem möglich, von Kirchengeschichte zu reden und Kirchengeschichte zu schreiben? Eine von solchen Fragen bestimmte Darstellung hätte dem heutigen Leser das „tua res agitur" stärker zum Bewußtsein gebracht, als es, wenigstens meinem Empfinden nach, in Lietzmanns Darstellung geschieht, so interessant diese Darstellung in ihrer Weise freilich ist. Aber in den noch ausstehenden Bänden muß, denke ich, in irgendeiner Weise doch wohl das Problem des Kerygma und der Kirche zur Geltung gelangen, wenn von der Entstehung des Dogmas und der Kirchenverfassung gehandelt werden wird, und vor allem in der Darstellung Augustins.

Einstweilen möchte ich die prinzipiellen Fragen verlassen und einige Einzelheiten zur Sprache bringen. Daß die Beschreibung der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit eine wirkliche Analyse sei, könnte ich nicht zugeben. Eine solche ließe sich doch wohl nur geben, wenn die jüdische Auffassung von Volksgemeinschaft und religiöser Gemeinde, von Recht und Frömmigkeit genauer charakterisiert würde, was schon im Hinblick auf den in der jüdischen Entwicklung vorbereiteten Begriff der Kirche erwünscht wäre. Nur kurz will ich anmerken, daß ich der Charakteristik der Sadduzäer und Essener nicht zustimmen kann; ich glaube, daß hier Hölscher richtiger gesehen hat (Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion §§ 90, 93). Daß Johannes der Täufer nicht in den Zusammenhang der synkretistischen Taufsekten gestellt ist, bedaure ich — wie es auch mit den umstrittenen Mandäern bestellt sein mag. Davon, daß sich Jesus für den Messias gehalten habe, und daß er den Messiasbegriff durch die Aufnahme des Gedankens vom Sterben des Messias neugestaltet habe, hat mich der Verf. nicht überzeugen können. Daß ich seine Auffassung vom Verhältnis des Paulus zu den Judaisten und den Uraposteln nicht teile, habe ich an anderer Stelle ausgeführt (Theol. Rundschau 1934, S. 238 ff.). Das Bild der paulinischen Theologie scheint mir zu sehr vom Gesichtspunkt deduzierenden Denkens aus gezeichnet zu sein; es scheint mir hier am empfindlichsten spürbar zu sein, daß die entscheidende Frage der Analyse nicht auf das allen dogmatischen Aussagen zugrunde liegende Daseinsverständnis zielt. Die Folge ist, daß der Glaube primär als „Stimmung" verstanden wird, mit welcher freilich ein zum Handeln drängender Wille verbunden sei. Sofern Glaube Wille ist — und er ist es gewiß —, ist er doch mindestens primär ὑπακοή und er ist das (wie die paulinischen ὅτι-Sätze zeigen), indem er zugleich Erkenntnis ist. Daß der paulinische Imperativ in seiner jeweiligen Tat-

sächlichkeit durch die noch wirksame Fleischlichkeit der Neubekehrten begründet ist, bezweifle ich nicht; aber nicht ebenso deutlich zeigt der Verf., wie dieser Imperativ in einer grundsätzlichen Möglichkeit begründet ist (vgl. z. B. die Paradoxien 1. Kor. 5, 7 f.; Gal. 5, 25). Das eigentümliche „Zwischen" oder das ὡς μή der christlichen Existenz, das A. Schweitzer in seiner Weise eindrucksvoll dargestellt hat, und dessen Erfassung übrigens auch die Erfassung des entscheidenden Unterschieds von der Gnosis bedeutet (s. u.), scheint mir nicht voll zur Geltung gelangt zu sein. Die Schilderung der Missionsgemeinden in Kap. 8 ist wesentlich nach 1. Kor. gegeben. Wäre es nicht doch instruktiver, sie auf breitere Basis zu stellen? Dazu wäre es freilich erforderlich, daß die Disposition modifiziert und das in Kap. 11 (Die nachapostolische Zeit) behandelte Material mit dem der paulinischen Briefe kombiniert würde. Zeigen nicht die gelegentlichen Hinweise in Kap. 8 auf die in Kap. 11 behandelten Quellen, daß unser Material nicht ausreicht, zwei Stadien voneinander abzugrenzen? und würden die entscheidenden Motive der Gemeindebildung nicht bei Zusammenfassung des chronologisch getrennten Materials deutlicher werden? Die Folge der Trennung ist es doch, wenn Kap. 11 die einzelnen Quellen (warum fehlt unter diesen übrigens der Hirt des Hermas?) behandelt und nicht eine nach sachlichen Themen gegliederte Darstellung bringt, wie Kap. 8 getan hatte. Es würde sich bei einer Zusammenfassung übrigens auch doch noch etwas sagen lassen zu der Klage in Kap. 8, S. 152: „Hätten wir Predigten von Propheten oder Lehrern erhalten, so würden wir vermutlich auf diesem Gebiet weiterkommen", — nämlich in der Erkenntnis des Einflusses der Synagoge auf die gottesdienstl. Formen der christlichen Gemeinden. Solche Predigten liegen doch in schwacher Überarbeitung in nachpaulinischen Schriften vor (Act. 7; Hebr. 11) oder sind aus ihnen mehrfach zu rekonstruieren (1. Petr.; Eph.; Apok.; 1. Klem. u. a.). Die Stellung der Gemeinden zum Recht und die Frage der Gottesdienstordnung wird übersichtlich behandelt; jedoch fehlt mir hier die Orientierung am Begriff der Kirche. Wie es „zuging" in den gottesdienstlichen Versammlungen wird wohl beschrieben; aber die Frage nach dem Sinn eines christlichen Kultus wird nicht gestellt.

Die Darstellung des römischen Weltreiches und seines religiösen Lebens in Kap. 9 gewinnt besonderen Reiz durch die Fruchtbarmachung der archäologischen Forschung. Gegenüber der eindrucksvollen Schilderung der religiösen Situation ist die Charakteristik der philosophischen Strömungen nach meinem Empfinden etwas kärglich ausgefallen. Epikur und der Kynismus fehlen; ebenso Neupythagoreismus und Neuplatonismus. Vielleicht hat sich der Verf. ihre Charakteristik vorbehalten für ein späteres Kapitel, das über die Arbeit der christl. Alexandriner handeln wird; indessen verlangt doch wohl schon die Schilderung der Gnosis, die der erste Band enthält, den Blick auf die beiden letztgenannten Richtungen. Ein altes Vorurteil, das kritischer Prüfung nicht standhält, scheint mir die Meinung zu sein, daß Johannes die paulinische Gedankenwelt in weitem Umfang übernommen habe. Johannes scheint mir — im Unterschied von Ignatius — von Paulus nichts zu wissen. Daß übrigens bei Johannes weder von Christus - noch von Gottesmystik geredet werden kann, will ich hier nur andeuten. Ignatius scheint mir weit tiefer in gnostischer Tradition zu stecken, als Lietzmann es anerkennt. Aber das führt zu einem wesentlicheren Punkte.

Von entscheidender Wichtigkeit für das Verständnis der Entstehung des Christentums und der Alten Kirche scheint mir die Beurteilung der Gnosis zu sein, und hier kann ich dem Verf. nicht folgen. Mir scheint es nicht richtig zu sein, die Gnosis in ihrem Wesen als synkretistische Erscheinung zu begreifen. Vielmehr glaube ich, daß in ihr ein dem Alten Testament wie dem Griechentum gegenüber grundsätzlich neues Daseinsverständnis aufbricht, das in seiner Struktur einheitlich und geschlossen ist, so sehr seine mythologische und theologische Explikation auch im Synkretismus steht (vgl. jetzt H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I, 1934). Natürlich kann sich dieses Daseinsverständnis auch in philosophischer Spekulation aussprechen, und es tut das auch bei Plotin, und zwar in einer eigentümlichen Spannung mit der griechisch-philosophischen Tradition. Daß der Neuplatonismus von Lietzmann hier gar nicht berücksichtigt wird, ist mir nicht verständlich. Ich zweifle nicht, daß dieser Tatsache ein bestimmtes Urteil zugrunde liegt, würde aber doch gerne die Gründe dafür wissen. Es ist doch z. B. höchst verwunderlich, wenn nach der Beschreibung der valentinianischen „Divina Commedia der Erlösung" als der Selbstentfaltung und Selbstbesinnung der Gottheit (S. 317) wohl auf den Pantheismus der Stoa (und Hegels) verwiesen wird, während der Hinweis auf die neuplatonische Lehre von der ἔξέλιξις und ἐπιστροφή fehlt.

Da der Verf. die Geschichte der Alten Kirche und nicht die Geschichte der Welt bzw. des abendländischen Geistes in seiner Wendung von der Antike zum Mittelalter schreibt, ist es verständlich, daß die Bedeutung der Gnosis als eines allgemein geistesgeschichtlichen Phänomens im Hintergrund bleibt. Aber mir scheint, daß das Verhältnis des Christentums zur Gnosis infolge der Auffassung der Gnosis als eines synkretistischen Phänomens nicht richtig gesehen ist. Wohl zeigt es einen Fortschritt über Harnack hinaus, wenn die Tatsache klar herausgearbeitet wird, „daß die Gnosis ohne irgendeinen christlichen Einfluß entstanden ist" (S. 297), und wenn neben das Schlagwort von der „akuten Hellenisierung" das von der ebenso akuten „Rückorientalisierung" gestellt wird (S. 317). Indessen ist die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Gnosis doch mit der Frage nach den „Einwirkungen" gnostischer Lehren auf die christlichen Gemeinden (S. 297) nicht erschöpft. Vielmehr dürfte sich schon die Bildung der christlichen Gemeinden in der Sphäre der Gnosis abspielen. Nicht erst in Kolossae wird die Gnosis bekämpft, sondern schon in Korinth setzt sich Paulus mit ihr auseinander. Und nicht nur, daß diese korinthische Gnosis offenbar das Bewußtsein legitimen Christentums hat, sondern auch Paulus selbst, der sie bekämpft, steht in der Tradition gnostischer Begrifflichkeit. Das aber hat letztlich seinen Grund darin, daß Christentum und Gnosis Parallelerscheinungen sind; verwandt darin, daß in beiden gegenüber dem alttestamentlich-jüdischen wie dem griechischen Daseinsverständnis ein neues Daseinsverständnis aufbricht, das in seiner Abwertung der Welt, in der Tendenz zur Entweltlichung des innerweltlichen Daseins am leichtesten faßbar ist; geschieden darin, daß — schematisch gesprochen — das Weltverständnis der Gnosis eindeutig, das des Christentums dialektisch ist. Wird das Verhältnis so gesehen, so muß sich der Aufriß der Darstellung verschieben; d. h. es ist dann nicht möglich, den Gang der Entwicklung in den einfachen drei Etappen: Urgemeinde, Missionsgemeinden, Alte Kirche, darzustellen. Es wird sich ferner die Charakteristik der paulinischen und der johan-

neischen Theologie modifizieren (wenngleich der Verfasser die Nähe des Johannes zur Gnosis nicht verkannt hat). Und es wird endlich die Erfassung der oben charakterisierten spezifisch theologischen Aufgabe der kirchengeschichtlichen Analyse an einem konkreten Phänomen unerläßlich.

Marburg. *Rudolf Bultmann.*

J. Mackinnon, The Gospel in the Early Church. A Study of the early Development of Christian Thought. London, Longmans, Green and Co. 1933. 339 S. 16 sh.

Das Buch von M. gibt eine Übersicht über die Entwicklung des „Evangeliums" vom Tode Jesu bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts. Es handelt also nicht von dem Christentum als religiöser Bewegung und der Entstehung der christlichen Kirche als Organisation. Dem Vf. liegt vielmehr daran, die christliche Botschaft darzustellen, die von Christus und seinem Erlösungswerk handelt. Die Frage, die ihn bewegt, ist die: wie haben subjektive Elemente das Evangelium beeinflußt und umgestaltet? Die Arbeit des Vf. steht ganz unter dem Einfluß der historisch-kritischen Methode, deren Ergebnisse in dem Buche in geschickter Weise verarbeitet und zur Darstellung gebracht werden. So wertvoll eine übersichtliche und in sich geschlossene Betrachtung unter diesem Gesichtspunkte ist, für den deutschen Leser bedeutet das Buch keine wesentliche Förderung der Erkenntnis. Die deutsche Forschung geht auf vielen Gebieten bereits andere Wege. Vor allem aber wird das Buch den zentralen theologischen Anliegen nicht gerecht, die uns heute, jedenfalls in Deutschland, auf dem Gebiete der neutestamentlichen Forschung bewegen. Die ganze Betrachtungsweise des Vf. ist für unser Empfinden und Erkennen weithin überholt. Es ist etwa die Zeit Harnacks, die in diesem Buche wieder lebendig wird; eine Zeit, die der Forschung große und bleibende Ergebnisse gebracht hat. Aber die grundlegenden Gesichtspunkte, die aus einer anderen weltanschaulichen Grundhaltung kommen, können wir heute nicht mehr ohne weiteres bejahen. Für den Vf. spielt die Idee der Entwicklung, das psychische Erlebnis, die „höhere geistige Sphäre", die „Vergeistigung" des Evangeliums, die theologische „Theorie" (des Paulus), die „Spekulation" über religiöse Vorgänge eine große Rolle. Der Maßstab zur Beurteilung religiöser Erscheinungen und Vorgänge ist das moderne Denken. Aber dies „moderne Denken" ist doch nicht mehr ganz das Denken von heute, sondern ein Denken, das für uns jedenfalls in sehr wesentlichen Punkten erschüttert ist. Wenn der Vf. z. B. über Paulus sagt: Paulus sieht alles schwarz in dem trüben Licht seiner theologischen Theorie, so können wir, die wir durch die Wirklichkeit des Lebens immer tiefer von der Wahrheit der „Theorie" des Paulus überzeugt werden, ein solches Urteil, das aus einer reichlich optimistischen Beurteilung der menschlichen Existenz kommt, nicht mehr unterschreiben. Gerade an dem Urteil des Vf. über Paulus wird deutlich, wie sehr der Vf. noch von dem Glauben an die Entwicklung, an den „allmählichen geistigen und sittlichen Fortschritt" der Menschheit beherrscht ist. Vielleicht noch charakteristischer ist der Satz, daß die „Theorie" eines präexistenten Mittlers der Schöpfermacht Gottes im antiken Denken den Platz der Entwicklungstheorie im modernen Denken einnahm. Der Vf. meint, daß die „Theorie" des Paulus vom Sühnetod Christi für

das moderne Denken wenig bedeutet. Er ist froh, erklären zu können, daß „glücklicherweise" eine andere Auslegung des „Martyriums Jesu" möglich ist „in Übereinstimmung mit dem Gewissen und der Vernunft der modernen Welt". — Wir glauben heute nicht mehr, daß man mit solchen den biblischen Sachverhalt überdeckenden modernen weltanschaulichen Theorien dem voll gerecht wird, was das Neue Testament sagt.

Auf der anderen Seite — das soll nicht verschwiegen werden — ist die Betonung der religiösen Erfahrung (besonders in den Abschnitten über Paulus und Johannes) von großem Wert für die richtige Einschätzung der paulinischen und johanneischen Frömmigkeit.

Im einzelnen ist die Darstellung so übersichtlich, daß sie ein gutes Bild der apostolischen und nachapostolischen Zeit in der Schau des Vf. vermittelt. Der Vf. behandelt 1. das Urevangelium, 2. das paulinische Evangelium, 3. das nachapostolische Evangelium, 4. das Evangelium der frühen Kirchenväter, 5. den Anspruch des Evangeliums. Es werden die einzelnen Schriften besprochen und ihr wesentlicher Inhalt charakterisiert und historisch-kritisch beleuchtet. Viele Urteile des Vf., etwa über die Echtheit einzelner Paulusbriefe oder den Verfasser des Johannesevangeliums, sind umstritten. Manche Hypothesen des Vf. sind originell und interessant. Im ganzen aber gibt der Vf. den Stand der Forschung wieder, der jedenfalls bei uns in Deutschland in manchen Punkten überholt ist. Viele wertvolle Beiträge der deutschen Forschung in der neueren Zeit, die weiter führen, sind von dem Verf. nicht berücksichtigt worden. Recht gut ist indes der Abschnitt in dem Buche, in dem der Vf. — in seinem Sinn — zusammenfassend einen Überblick über die Entwicklung des Evangeliums gibt.

Überschauen wir das ganze Werk, so müssen wir sagen: wir haben eine ausgezeichnete, in sich geschlossene Darstellung der apostolischen und nachapostolischen Zeit, wie sie eine bestimmte Forschergeneration gesehen hat. Insofern ist das Buch von M. von bleibendem Wert. Man wird nur sagen müssen, daß das Bild, das der Vf. von den Anfängen des Christentums entwirft, im Jahre 1933, wenigstens in Deutschland, nicht mehr seine volle Gültigkeit gehabt hat und jetzt nicht mehr hat. Wir sehen vieles unter anderen Gesichtspunkten. Uns ist vor allem die anthropologische Grundlage, auf die der Vf. baut, erschüttert, und wir glauben wieder dem biblischen Wort über die Wirklichkeit des Menschen. Darum urteilen wir auch im letzten Grunde anders über den Wahrheitsanspruch des Evangeliums. Trotzdem bleiben natürlich im einzelnen viele Thesen des Vf. in ihrer Gültigkeit bestehen. Denn die Kritik gilt nicht der historisch-kritischen Methode, sondern den weltanschaulichen Grundlagen des Vf., zu denen wir uns heute nicht mehr bekennen können.

Berlin. *Johannes Schneider.*

Ernst Orphal, Das Paulusgebet. Psychologisch-exegetische Untersuchung des Paulus-Gebetslebens auf Grund seiner Selbstzeugnisse. Leopold Klotz, Gotha. 1933. VIII u. 150 S. 8°. RM. 5.—.

Der Verf. behandelt ein Thema, das in der neutestamentlichen Forschung merkwürdig vernachlässigt worden ist. Sobald aber die Frömmigkeit des Paulus in den Vordergrund des Interesses gestellt wird, muß die wesentlichste Äußerung der Frömmigkeit, das Gebet, in das Licht auch der wissenschaftlichen Untersuchung rücken.

Es ist darum innerlich begründet, daß das Buch von Orphal auf die Anregung von Deißmann zurückgeht und ihm auch gewidmet ist. Das Schwergewicht der Arbeit liegt auf den ersten Kapiteln, in denen der Verf. mit feiner, sachkundiger Hand die Gebetsanreden, Betgewohnheiten und Gebetsanschauungen des Paulus darstellt. Mit großer Sorgfalt ist das umfangreiche, in den Paulusbriefen weit zerstreute Material gesammelt. Der Verf. vermittelt einen starken Eindruck von der Tiefe und Kraft des paulinischen Gebetslebens. Er hat sich weiter die Aufgabe gestellt, die gebetsähnlichen Sätze von ihrem Briefstil zu lösen und in die direkte Anrede Gottes zu übertragen. Er macht also den Versuch, aus den Briefen des Paulus originale Paulusgebete zu rekonstruieren. Dieser Versuch ist in vielen Fällen geglückt. Wir tun auf diese Weise in der Tat einen tieferen Blick in das Gebetsleben des Paulus hinein, als uns das sonst möglich wäre. Gegen die Methode des Verf.s ist an sich nichts einzuwenden. Aber er geht in seinen Versuchen m. E. zu weit und formuliert oft aus einzelnen Zeilen der Paulusbriefe originale Gebetszeilen des Paulus, wo der unbefangene Leser wirklich kein Gebet oder Gebetsfragment herauslesen kann. Diese Überspitzung eines richtigen methodischen Gesichtspunktes beeinträchtigt etwas den Wert des Buches. Für die kirchliche Praxis bedeutsam ist der Abschnitt über den Gebetsunterricht.

Will man das Buch recht beurteilen, dann muß man sich stets vor Augen halten, daß der Verf. wissenschaftliche Untersuchung und praktische Abzweckung miteinander verbinden will. In dieser doppelten Zwecksetzung liegen natürlich von vornherein Schranken für die Arbeit. Wir haben aber dem Verf. für seine überaus feinsinnige und das innere Wesen der paulinischen Frömmigkeit klar erfassende Untersuchung zu danken. Die lebendige Art, in der der Verf. schreibt, läßt den Leser die Kraft und Tiefe des paulinischen Gebetslebens tief empfinden. Das innere Leben des Paulus berührt durch das Medium dieses Buches unser innerstes religiöses Leben.

Berlin. *Johannes Schneider.*

Ernst Barnikol, Mensch und Messias. Der nichtpaulinische Ursprung der Präexistenz-Christologie. Prolegomena zur Neutestamentlichen Dogmengeschichte I. XII und 224 S. RM. 7.—. — Philipper 2,. Der marcionitische Ursprung des Mythos-Satzes Phil. 2, 6—7. Prolegomena zur Neutestamentl. Dogmengeschichte II. 136 S. RM. 4.—. (Forschungen zur Entstehung des Urchristentums, des Neuen Testaments und der Kirche VI und VII), Kiel, Mühlau 1932.

Beide Bücher sind dem Erweis der These gewidmet, daß die Christologie des Paulus den Gedanken der Präexistenz Christi nicht enthalten habe. Sie enthalte nur die Aussagen der „Heilsgeschichte", d. h. sie rede nur von dem Menschen Jesus, den Gott als den Messias gesandt und mit seinem Geist ausgerüstet habe, der den Weg der Selbsterniedrigung bis zum Kreuzestode gegangen sei und der, von Gott auferweckt, in Macht und Herrlichkeit wiederkommen werde. Paulus kenne also nur die geschichtliche Existenz und die Postexistenz Jesu, nicht aber seine Präexistenz.

Enthalten aber die paulinischen Briefe nicht manche Stellen, die von der Präexistenz Christi teils ausdrücklich, teils andeutend als von einer selbstverständlichen Voraussetzung reden? Der Verfasser versucht in

dem zweiten Buche (II) den Nachweis, daß in Phil. 2, 1—11, wo zweifellos von der Menschenwerdung der Präexistenten die Rede ist, die Verse 6 und 7 eine marcionitische Interpolation sind. Die übrigen Paulusstellen werden im ersten Buche (I) behandelt; sie sind nach der Meinung des Verfassers sämtlich so zu verstehen, daß sie nicht von der Präexistenz Christi reden oder sogar gegen sie sprechen; wo solche Deutung nicht möglich ist, da liegt eben eine Interpolation vor. Kol. und Eph. scheiden bei dieser Untersuchung (ebenso wie die Past) als nichtpaulinisch aus, wenn auch beide Briefe paulinisches Gut enthalten mögen.

Die Beweisführung muß als völlig mißlungen bezeichnet werden; ja, die Art der Beweisführung zeigt einen erschreckenden Dilettantismus, der bei aller Gelehrsamkeit und bei allem formalen Scharfsinn von den Erfordernissen einer historischen Exegese und Begriffsuntersuchung wie einer literarkritischen Analyse nicht mehr als eine dürftige Ahnung hat. Es lohnt sich eigentlich nicht, mit dem Verfasser in eine Diskussion einzutreten; und nur, weil er seinen Rezensenten vorzuwerfen pflegt, daß sie auf seine Argumente nicht eingehen, hebe ich einiges heraus und darf im übrigen auf die ausgezeichnete eingehende Besprechung E. Lohmeyers in den Theol. Blättern 13 (1934), Sp. 43—53 verweisen.

1. Das Postulat, das den Ausgangspunkt bildet, daß die Darstellungen der paulinischen Theologie „missionsfähig" sein müßten, ist falsch oder enthält mindestens eine grobe Unklarheit. Daß Paulus so predigte und schrieb, wie er meinte, von seinen Hörern und Lesern verstanden zu werden, ist freilich sicher, minder sicher schon, ob auch so, daß er wirklich verstanden wurde. Sehen wir indessen davon ab, so ist doch zwischen Theologie und Missionspredigt ein Unterschied, sofern unter Theologie der Gesamtzusammenhang der Gedanken verstanden ist, in dem die Predigt und die briefliche Äußerung fundiert sind. Erst recht besteht wesensmäßig eine weite Distanz zwischen der paulinischen Missionspredigt und einer modernen historischen Reproduktion seiner Theologie. Hat Paulus auch in seinen Briefen (wie vermutlich auch in seinen Predigten) mitunter nicht nur „brieflich" und „missionarisch", sondern auch direkt theologisch geredet, so besteht doch für die wissenschaftliche Arbeit die Schwierigkeit, die im Hintergrund aller Äußerungen liegende theologische Gesamtanschauung zu rekonstruieren und zu interpretieren, d. h., da wir in einer anderen als der paulinischen Begrifflichkeit reden, sie auf ihre historischen und systematischen Motive hin zu analysieren. Die Forderung, daß das auf diese Weise entworfene Bild „missionsfähig" sein müsse, ist absurd; nur das kann gefordert werden, daß von diesem Bilde aus die paulinischen Aussagen wirklich verständlich werden, so daß der Prediger heute die Möglichkeit hat, sie sachgemäß zu vergegenwärtigen. Der Verfasser kommt zu seinem Postulat nur, weil er die angesichts seines Themas bestehenden konkreten Aufgaben nicht sieht, nämlich a) den in Frage stehenden Satz von der Präexistenz Christi vom Ganzen der paulinischen Theologie her zu verstehen, und b) nach der Verständnismöglichkeit des Präexistenzgedankens in der Umwelt des Paulus zu fragen, zu der er wie seine Hörer und Leser gehören.

2. Das Hauptargument des Verf. ist dieses: die Urgemeinden kannten die Präexistenz-Christologie nicht; hätte Paulus sie vertreten, so würden sie sie abgelehnt haben. Die Quellen zeigen aber nichts davon, daß die Urgemeinde sich mit Paulus wegen der Präexistenzfrage ge-

stritten oder entzweit habe; also kann Paulus nicht Präexistenz-Christologe gewesen sein. Ein unhaltbares Argument! Als ob es über den Präexistenzgedanken — vorausgesetzt, daß Paulus ihn gefaßt hatte — notwendig zu einer Diskussion hätte kommen müssen! Es gab eine Frage zu diskutieren, die beiden Teilen wichtiger war, die Frage des Gesetzes. Bestand denn für Paulus bei jener Zusammenkunft Gal. 1, 18 f. oder auch 2, 1 ff. überhaupt Anlaß, dem Petrus oder Jakobus seine etwaigen Präexistenzgedanken vorzutragen? Er redet doch auch in seinen Briefen nicht beständig davon, sondern nur, wenn er Anlaß dazu hat. Angenommen aber, die Urapostel wären darauf aufmerksam geworden, daß Paulus die Präexistenz Christi lehre, bestand denn dann für sie ein Anlaß, einen Streitfall daraus zu machen? Selbst angenommen, sie hätten auf dem Standpunkt der von Justin oder Eusebius charakterisierten Judenchristen gestanden, — lesen wir denn von diesen, daß sie mit dem Präexistenzgläubigen von sich aus Streit angefangen oder gar mit ihnen gebrochen hätten? Aber die Analogie aus einer Zeit, in der sich die Gruppen festigten und „Unterscheidungslehren" solcher Art eine Rolle zu spielen begannen, ist überhaupt falsch. Die entscheidende Frage nach der „Christologie" der Urgemeinden ist vom Verf. trotz der ihr gewidmeten 12 Seiten und trotz seiner neuen Terminologie im Grunde gar nicht untersucht worden. Denn wenn eines sicher ist, so dieses, daß Jesu messianischer Titel in der Urgemeinde der Titel „Menschensohn" war. Ihn untersucht der Verf. überhaupt nicht. Mit ihm aber ist gegeben, daß die Urgemeinde die Gestalt Jesu keineswegs nur „heilsgeschichtlich" im Sinne des Verfassers, sondern daß sie sie „mythologisch" verstand. Von dem Menschensohnglauben aus ist auch verständlich, daß die Urgemeinde die Parusie Jesu erwartete, nicht schon — wie Lohmeyer richtig gesehen hat — vom Glauben an die Auferstehung Jesu aus. Wieweit die allen Teilen gemeinsame „Mythologie" hier und dort entwickelt wurde, darauf ruhte — anders als später in der griechischen Kirche — offenbar kein Interesse, und daraus erwuchs kein Streit. Der Verf. aber mißt die Geschichte der Urgemeinde an den Problemen der späteren Dogmengeschichte. Der Galaterbrief, wie Act. 15 und 21, 23 ff. zeigen, daß man einen Gegensatz nur in der Gesetzesfrage empfand. Im übrigen konnte sich die Urgemeinde zufrieden geben, wenn Paulus die kerygmatischen Formulierungen wie 1. Kor. 15, 3 ff.; Röm. 1, 3 f. (auch Röm. 3, 24 f.?, 4, 25?) seiner Predigt zugrunde legte (mögen diese Formulierungen nun aus der jerusalemischen Gemeinde stammen oder jüngeren Ursprungs sein). Diese traditionell gegebenen Formulierungen enthalten den Präexistenzgedanken nicht, und dieser wird in der durch Petrus und Jakobus charakterisierten Richtung in der Tat schwerlich ausgesprochen worden sein. Indessen wissen wir nicht, wie bald und wo es der Fall war, haben allerdings Grund zu der Vermutung, daß es schon vor Paulus geschah (s. u.). Jedenfalls ist festzustellen: a) der Verf. sieht nicht, daß schon die Urgemeinde eine „mythologische" Christologie hat; b) er unterläßt es, die Differenzierungen des jüdischen Messiaglaubens aufzuzeigen (daß I S. 49—51 diese Pflicht erfüllt wird, wird er ja nicht behaupten wollen) und zu fragen, welche Möglichkeiten für den Präexistenzgedanken hier schon vorlagen; c) er unterläßt es, den in der Urgemeinde Jesus als dem Messias beigelegten Titeln nachzugehen und nach den in ihnen enthaltenen Motiven zu fragen; d) er übersieht, daß die Urgemeinde keine eindeutige Größe ist; zum mindesten darf der Typus palästinensischen Christentums, den man aus der synoptischen Tradi-

tion rekonstruieren kann, nicht als die einzige Form des Judenchristentums vorausgesetzt werden, mit dem Paulus zu tun hatte. Die Mehrdeutigkeit der Größe „Urgemeinde" ist freilich etwas anderes als die dem Verf. vorschwebenden „Urgemeinden" bei seiner künstlichen Klassifikation einer „dodekanischen, apostolischen, judenchristlichen und ebionitischen Messialogie". Sie erwächst vielmehr aus dem religionsgeschichtlichen Problem des jüdischen Synkretismus und dem Problem des Übergangs vom palästinensischen zum hellenistischen Christentum. Denn diese von Bousset einst etwas schematisch durchgeführte Unterscheidung darf, so fruchtbar sie war und ist, nicht blind machen für die Frage nach dem Übergang. Aber das religionsgeschichtliche Problem sieht der Verf. nicht, und so kommt er denn auch nicht auf die Frage, die ihm gerade bei seiner Konstruktion zu schaffen machen müßte: wie ist es zu erklären, daß zwischen Paulus und den Uraposteln kein Konflikt daraus erwächst, daß Paulus und seine Gemeinden einen Christuskult kennen, der dem Petrus und Jakobus doch jedenfalls noch fern liegt? Ist denn hier der Gegensatz nicht noch viel eklatanter als beim Präexistenzgedanken? Und doch schweigen die Quellen davon!

3. Die gleiche dilettantische Harmlosigkeit zeigt sich in der Auffassung der paulinischen Christologie. Daß diese in Wahrheit nicht nach dem Gedanken der Barnikolschen „Heilsgeschichte" gestaltet ist, hat Lohmeyer (a. a. O. 49 ff.) gut gezeigt. Daß sie vom Verf. nicht im Zusammenhang der paulinischen Theologie verstanden ist, habe ich oben schon gesagt. Ich gehe der meist schauerlichen Exegese der einzelnen vom Verf. behandelten Stellen nicht nach. Ich betone nur, daß in der Isolierung dieser Stellen wie der des Präexistenzgedankens überhaupt gerade der methodische Fehler liegt. Eine Exegese von Stellen wie Röm. 5, 12 ff.; 1. Kor. 2, 6 ff.; 15, 20 ff. 45; 2. Kor. 8, 9 ist überhaupt nur möglich, wenn die Frage zusammenhängend untersucht wird, ob und wieweit der gnostische Anthroposmythos die Christologie des Paulus bestimmt. Und damit hängt die Frage nach den gnostischen Voraussetzungen für die Begriffs- und Gedankenbildung des Paulus überhaupt zusammen. Nichts davon findet sich beim Verf., der nicht sieht, daß der Präexistenzgedanke zu einer bestimmten Erlösungsmythologie gehört; der die von Lohmeyer vertretene und m. E. richtige Anschauung, daß Phil. 2, 6—11 ein von Paulus übernommenes Stück vorpaulinischer altchristlicher Poesie ist, nicht würdigt; der die hierher gehörigen Aussagen von Kol. und Eph. ignoriert, wo es gilt, dem ursprünglichen Sinn des Präexistenzgedankens auf die Spur zu kommen.

4. Die kritische Analyse von Phil. 2, 1—11 ist geradezu komisch. Wenn man den Text so analysiert, daß man zuerst die Aussagen, die nicht von der Präexistenz reden (und warum sollten solche nicht auch vorliegen?), für sich nimmt ohne Rücksicht auf die damit verbundenen, so behält man natürlich hinterher einen „Rest", der dann als „mythologischer Block" erscheint! Die Auflösung des Textes in verschiedene Bestandteile wäre erst dann gerechtfertigt, wenn er als in sich widerspruchsvoll erwiesen wäre. Von einem solchen Erweis aber kann bei B. nicht die Rede sein. Denn daß z. B. das Verhalten (die Selbsterniedrigung) eines präexistenten Wesens nicht Beispiel für gewöhnliche Menschen sein könne, die nicht präexistent sind, ist nicht einzusehen, zumal in bezug auf Paulus, dem das Denken a min. ad maj. selbstverständlich ist. Und wird nicht das Verhalten Gottes selbst gelegentlich in der Paränese als vorbildlich hingestellt? Daß das ἐχαρίσατο V. 9 den Präexi-

stenzgedanken ausschließe, ist nur dem möglich zu sagen, dem die Denkweise des zugrunde liegenden Mythos verschlossen ist.

5. Die Rolle, die das Argumentum e silentio beim Verf. spielt, ist grotesk. Wie kann etwa daraus, daß in 1. und 2. Thess. von der Präexistenz Christi nicht die Rede ist, geschlossen werden, daß der Autor den Präexistenzgedanken nicht kenne! Seine Hauptbedeutung hat jenes Argumentum bei B. für die These, daß Phil. 2, 6. 7 eine marcionitische Interpolation sind. Diese Verse werden, wie es scheint, in der altkirchlichen Literatur nicht zitiert bis auf Tertullian und Clemens Al., bei diesen aber so, daß der Text des Marcion die Veranlassung bietet. Aber was beweist das? Hat das Präexistenzdogma denn überall zur Diskussion gestanden? Welchen Anlaß soll z. B. Ignatius haben, die genannten Verse zu zitieren? Ihm ist die Sache selbstverständlich, und seinen Lesern braucht er sie auch nicht zu beweisen. Wie viele Paulusstellen werden in dem in Frage kommenden Zeitraum überhaupt zitiert, und wie viele nicht? Und ist uns denn die Literatur jener Zeit so vollständig erhalten, daß auch nur das Silentium sicher wäre? Um ein konkretes Beispiel zu nehmen: wenn Irenäus III 16, 3 in einem Zusammenhang, in dem er die Gottmenschheit Christi beweisen will, nur Röm. 1, 3; 9, 5; Gal. 4. 4 zitiert, aber nicht Phil. 6, 6. 7, so ganz einfach deshalb, weil diese Verse nicht vom Geborensein Jesu aus Davids Samen und vom Weibe (Maria) reden, auf das es ihm im Zusammenhang ankommt. Und ist übrigens der Nachweis des Silentium wirklich so sicher? Das Zeugnis des Briefes der gallischen Märtyrer von 177 (Eus. h. e. V 2, 2) wird, wenn auch nur vorschlagsweise, in geradezu kindlicher Argumentation als Interpolation beseitigt. Spielt nicht der den Präexistenzgedanken enthaltende Satz 1. Klem. 16, 2 (den der Verf. II S. 36 in einer Anm. abtut) auf Phil. 2, 6—8 an? Und wie steht es mit Justin, Dial. 134, 5 und Tatian, Or. ad Gr. 21, 1?

Genug! Die Arbeiten des Verf. erinnern mich allzu lebhaft an die Manuskripte, die ich von pensionierten älteren Herren, Juristen oder Militärs, von Zeit zu Zeit zugeschickt erhalte, in denen irgendein Einfall, das Neue Testament betreffend, mit oft großem Fleiß und Scharfsinn in dilettantischer Monomanie vorgetragen wird; natürlich immer mit dem Bewußtsein, eine weltbewegende Entdeckung gemacht zu haben.

Marburg. *R. Bultmann.*

Johannes Munk, Untersuchungen zu Klemens von Alexandria. (= Forschungen zur Kirchen- u. Geistesgeschichte, herausg. von Erich Seeberg, Erich Caspar, Wilh. Weber, Bd. II.) Stuttgart, W. Kohlhammer, 1933. 229 S. RM. 12.—.

In diesem Buche hat ein junger dänischer Gelehrter eine Anzahl von Problemen, die mit dem Schrifttum des Klemens von Alexandria gegeben sind, zu fördern gesucht. Es ist zu begrüßen, daß damit die Diskussion über ein sehr wichtiges Thema der Alten Kirchengeschichte von neuem in Fluß gekommen ist. Das Buch handelt in Teil I von der Trilogie des Klemens; Teil II beschäftigt sich mit den Quellenausscheidungen von Bousset, dessen Aufstellungen M. auf der ganzen Linie zurückweisen zu können glaubt. Ein Exkurs handelt von Origenes und der Katechetenschule. Das Buch zeugt von einem energischen Eindringen in die Probleme, die freilich häufig allzu ungestüm bewältigt werden. Abschließend ist es, wenigstens in den Partien, die ich genauer

durchgenommen habe (Teil I), keineswegs. M. bemüht sich hier um das Problem des literarischen Charakters der Stromateis, den von de Faye postulierten „Didaskalos" und verwandte Fragen. Er glaubt hier, meine 1902 (Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie) vorgetragene Auffassung, obwohl er ihr „wertvolle Momente" zuerkennt, in der Hauptsache ablehnen und von neuem an de Faye, dessen Anschauung ich zu widerlegen suchte, anknüpfen zu können. Danach hätte Klemens einen „Didaskalos" geplant, aber nicht geschrieben; die Stromateis aber hätten mit diesem Didaskalos nichts zu tun. Ich halte es für möglich, daß diese Anschauung nun eine Zeitlang Mode wird. Schon vor M. hat sich Alb. Ehrhard („Die Kirche der Märtyrer", 1932, S. 291) ebenso ausgesprochen, und Otto Stählin hat jüngst, bereits an M. anknüpfend, die gleiche Auffassung vorgetragen (Bibliothek der Kirchenväter, II. Reihe, Bd. VII, 1934, S. 33—35). Ich meinerseits halte diese Anschauung gleichwohl nicht für richtig, bin vielmehr der Meinung, daß ich mit meiner 1902 gegen de Faye entwickelten Auffassung, daß die Stromateis der verheißene Didaskalos sind, in der Hauptsache auf dem richtigen Wege war. Der gleichen Ansicht war Adolf Harnack, dessen Zusammenfassung der Grundgedanken meines Aufsatzes (in seiner Chronologie, Bd. II, 1904, S. 9—16) Munk auffallenderweise überhaupt völlig unerwähnt läßt. Ich kann hier unmöglich meine Auffassung von neuem begründen, aber wenigstens eine Andeutung geben. Gibt man zu, daß nach Klemens der Gläubige zunächst durch den Paidagogos von den Leidenschaften gereinigt werden soll, damit er alsdann durch den Didaskalos in die Gnosis eingeführt werden kann (und dies läßt sich nicht bestreiten, denn es ist Paid. 1, 3 mit deutlichen Worten gesagt), und gibt man weiter zu, daß die Stromateis in die Gnosis einführen wollen (und auch dies läßt sich nicht gut bestreiten, denn Klemens bringt es schon im Titel seines Werkes unzweideutig zum Ausdruck; der ursprüngliche und vollständige Titel nämlich lautet nach Strom. I 29, 182; III 18, 110: κατὰ τὴν ἀληθῆν φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς), — so kann man dem Schluß unmöglich ausweichen, daß die Stromateis der versprochene Didaskalos sind. Mithin kann ich alles, was M. zu diesem Problemkomplex sagt, so großen Scharfsinn er auch in Bewegung setzt, nur für gründlich verfehlt ansehen. Nicht glücklich ist auch M.'s Angriff gegen das, was er nicht sehr geschickt als „Teilungshypothese" bezeichnet. Darunter versteht er den von mir im Anschluß an P. Wendland geltend gemachten Einwand gegen de Faye, Strom. I bis etwa IV könnten vielleicht vor dem Paidagogos geschrieben sein. Mit Bestimmtheit und absolut habe ich das nicht ausgesprochen. M. verwischt die Nuance, mit der ich diesen Punkt vorgetragen habe, und vergröbert damit meine Auffassung; karikierte Behauptungen aber lassen sich meist unschwer widerlegen. Das Ganze war konditional gewendet: die Didaskaloshypothese de Fayes würde unter Umständen auch dadurch gefährdet sein, daß vielleicht die ersten Bücher der Stromateis vor dem Paidagogos geschrieben wären. Ob es sich tatsächlich so verhielte, habe ich deutlich, in immer neuen Wendungen, als nicht sicher bezeichnet. Ich würde mich heute, nach 32 Jahren, allerdings noch vorsichtiger ausdrücken, nicht unter dem Eindruck der von Munk wie anderen dagegen geltend gemachten Gründe (von denen keiner völlig unwiderlegbar ist), sondern einfach weil ich einen zu großen Respekt vor der Tatsache habe, daß das erste Blatt der Stromateis verlorengegangen ist.

Nicht unberührt lassen kann ich leider den überheblichen, hin und wieder verletzenden Ton der Polemik, den M. mir gegenüber anschlagen zu dürfen geglaubt hat; ja nicht einmal ein Forscher wie Bousset ist gegen Überheblichkeiten gesichert (S. 190: „Es ist ja deutlich, daß im Verfahren Boussets eine traurige Unklarheit herrscht"!). Der Gegenstand ist doch wahrlich neutral genug, um ihn in voller Ruhe zu erörtern. Merkwürdig, daß M. an allen Stellen, an denen er scharfe Wendungen gegen mich braucht, sachlich irgendwie im Unrecht ist. Nur ein Beispiel! S. 120 wird 1. fälschlich behauptet, ich hätte übersehen, daß von den 31 von mir zusammengestellten Didaskalos-Stellen 25 in den drei letzten Büchern der Stromateis stünden, während ich dies in Wirklichkeit S. 480[1] durch eine Tabelle verdeutlicht und S. 490[2] noch einmal darauf verwiesen habe! An derselben Stelle wirft mir M. 2. vor, daß es mir an Phantasie fehle (!), mir den Inhalt des von de Faye postulierten Didaskalos vorzustellen; de Faye habe diese Frage durch die Annahme beantwortet, daß der Didaskalos Origenes' „De principiis" ähnlich zu denken sei! Aber auf S. 3 f. war zu lesen, de Faye habe mit dieser Auffassung des Didaskalos „zu einer Verzeichnung von Klemens' Verhältnis zur Philosophie beigetragen"!! Und damit nicht genug: Auf S. 25 erfahren wir, es scheine, daß de Faye [in der 2. Aufl.] unter dem Eindruck meiner Ausführungen seine Annahme, der Didaskalos hätte die Form von Origenes' „De principiis" haben sollen, aufgegeben habe!! Durch die scharfe Polemik, die M. gegen mich führt, wird, so fürchte ich, dem Leser die Erkenntnis sehr erschwert werden, welches das wirkliche Verhältnis der Munkschen Gesamtauffassung zu der seiner Vorgänger ist; aus seinen Formulierungen auf S. 3 wird man es nicht zu erkennen vermögen.

Jena. *Karl Heussi.*

Hans Eger, Die Eschatologie Augustins (Greifswalder Theologische Forschungen, Bd. 1). Greifswald, Universitätsverlag Ratsbuchhandlung L. Bamberg, 1933.

Das Buch von Eger versucht die augustinische Eschatologie von einem Grundgedanken aus zu erfassen: von der Konzeption der augustinischen Gottesschau aus, die „der archimedische Punkt in der augustinischen Frömmigkeit und Theologie ist". Diese Gottesschau ist das Ziel und die Erfüllung der christlichen Frömmigkeit, das erst in der transzendenten Welt erreicht wird. „Die Verlegung der vollkommenen Gottesschau in die Ewigkeit ist der Punkt, von dem aus die letzten Dinge für Augustin ein Lebensinteresse gewinnen mußten und gewonnen haben." In einem Einleitungskapitel versucht demgemäß der Verfasser zu zeigen, wie sich in der Entwicklung Augustins mit der Vertiefung seiner Erkenntnis der Gottesschau auch seine Anschauung von den letzten Dingen immer mehr klärt. Augustins Theologie führt notwendig auf die letzten Dinge, weil sie „eine Theologie der Sehnsucht ist. Sie ist es darum, weil sein Leben auf die Erfüllung in der Ewigkeit ausgerichtet ist". Nach einem raschen Überblick über die Bedeutung der vor der Bekehrung Augustins liegenden Entwicklung für seine Eschatologie und nach einem flüchtigen und lückenhaften Abriß der Hauptgedanken der voraugustinischen Eschatologie folgt die eigentliche Darstellung der Eschatologie Augustins in ihrem systematischen Zusammenhang. Dieser systematische Zusammenhang wird aber nicht von dem

genannten Grundgedanken aus entwickelt, sondern besteht, wie der Verf. selbst erklärt, darin, daß „sämtliche Lehrstücke der Eschatologie, wie sie seit der auf Augustin begründeten scholastischen Theologie bis heute in den katholischen Lehrbüchern der Dogmatik und gestern auch noch in den protestantischen aufgeführt wurden, in ihrer logisch-chronologischen Reihenfolge" aneinandergereiht werden, d. h. es folgt eine Zusammenstellung der Aussagen Augustins über den Zwischenzustand der Seelen nach dem Tode, über die Parusie, die Auferstehung, das Gericht, das Weltende, die Welt der Ewigkeit in ihrer Doppelgestalt, das Reich der Seligen und das Reich der Verdammten. Den Abschluß bildet die Darstellung des Gottesverhältnisses im Reich der Seligen, die fruitio Dei, in der Gottesschau.

Wirkt schon dieses Überspringen auf das Schema der theologischen Handbücher nach dem Entwurf eines auf eine ganz andere innere Ordnung hindrängenden Grundansatzes enttäuschend, so wird man noch mehr verblüfft, wenn man eine Antwort auf die Frage sucht, was der Verf. eigentlich unter Eschatologie versteht. Die Antwort lautet: „Eschatologie ist das Gesamtbild der Vorstellungen, die das zum Gegenstand haben, was jenseits des irdischen Lebens ist." Diese Formel zeigt bei aller fleißigen Belesenheit des Autors über die theologische Einkleidung der augustinischen Eschatologie ein erstaunliches Unverständnis des Wesens der christlichen Eschatologie selbst. Seit dem Tag der Auferstehung Christi hat die Endzeiterwartung der christlichen Kirche keinen anderen Inhalt als das Kommen des Reiches Gottes, das der wiederkehrende Herr heraufführt. Auch die augustinische Eschatologie ist in ihrem Grundansatz auf die *civitas Dei* ausgerichtet, und die Gottesschau ist nur eine aus dem Geist seiner neuplatonisch orientierten Metaphysik geborene Deutung des Gottesreiches, das am Ende steht. Hier macht sich auch in der Darstellung des historischen Zusammenhangs störend bemerkbar, daß der Verf. sich durch den an sich richtigen Standpunkt, Augustin „aus sich selbst und in sich selbst" zu verstehen, verführen ließ, die geschichtlichen Zusammenhänge zu übersehen, welche das endzeitliche Denken Augustins geformt und geklärt haben, vor allem die Auseinandersetzung mit der Eschatologie des Donatismus, wie sie ihm in Ticonius vorlag. Schon bei Ticonius ist die einzig innerlich logische Generallinie der Heilsgeschichte vorgezeichnet, welche die Einordnung der Eschata in den Gesamtverlauf des Heilswerks zeigt: Das Reich der seligen Geister am Anfang, der Riß durch den doppelten Fall Lucifers und Adams, die Versöhnung durch Christus, die Wiederherstellung des transzendenten Gottesreiches durch die geschichtliche Auslese der Reichsgenossen in der Kirche. Insofern genügt es nicht, die Aussagen Augustins nach dem Schema von ein- bis anderthalbtausend Jahren späteren Lehrbüchern zu sammeln, sondern man kann das Eschaton nur darstellen, wenn man es in Beziehung setzt zu dem Anfang, der es nötig machte — dem Fall, und zu dem Anfang, der es möglich machte — zu der Inkarnation.

Das wäre also der Haupteinwand: verkannt ist die Tatsache, daß die Eschatologie ganz auf die civitas dei ausgerichtet ist, daß sie nur im Zusammenhang mit der gesamten Heilsgeschichte verstanden werden kann, daß sie lediglich das Ende von etwas ist, das bereits in Christus und in der Kirche angefangen hat, sich in der Geschichte zu verwirklichen. Dieser schiefe Grundansatz wirkt sich in der Darstellung jedes einzelnen der eschatologischen loci aus und führt zu einer Anzahl von Fehlschlüssen, die durch die Augustinforschung — die absichtlich nicht

berücksichtigt wurde — längst widerlegt sind. Nur dann kann man vom Endgericht Gottes sagen: „Die Billigkeit und Sittlichkeit des göttlichen Urteils besteht in der Geltendmachung der moralischen Weltordnung", wenn man nicht begriffen hat, daß das Kommen des Endes und des Gottesreiches der Abschluß des Gegensatzes der civitas diaboli und der civitas dei auf dem Grund der Weltgeschichte ist und daß es sich ebendarum nicht um eine moralische, sondern um eine metaphysische Weltordnung handelt. Nur dann kann man sagen: „Eine wirkliche Verbindung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes ist von Augustin nicht erreicht worden", wenn man nicht versteht, daß das Gericht Abschluß einer Geschichtsentwicklung ist, in die die Barmherzigkeit Gottes in Christus geschichtlich expliziert ist und in der durch die Kirche ein Teilhaben für alle ermöglicht ist. Die Geschichte ist ja allein der Ort der Barmherzigkeit; nachher können sich die Gerechten — wie Augustin ausführlich beschreibt — im Reiche Gottes des Anblicks der Qualen der Verdammten erfreuen, ohne Erbarmen zu empfinden, denn sie betrachten ihre Qualen nur unter dem Gesichtspunkte des endlichen Vollzugs der göttlichen iustitia. Nur dann kann man sagen: „Seit der Rekapitulationstheorie des Irenaeus war es nichts besonderes, daß man über das Verhältnis . . . der Seligkeit des Paradieses und des ewigen Lebens nachdachte", wenn man nicht versteht, daß das Reich Gottes am Anfang und das Reich Gottes am Ende nach der Logik der christlichen Heilsgeschichte notwendig zusammengehört und daß das Ende und die Art seines Vollzugs erst durchsichtig wird von dem Anfang und der Art des Falles und der dadurch geschaffenen Situation des Menschen her. Insofern ist der Ansatz der Untersuchung verfälscht durch die alte liberalistische Auffassung, die in der christlichen Eschatologie lediglich ein Bündel von „religiösen Vorstellungen" sieht, die vielleicht noch in irgendeiner spiritualistischen Umdeutung — Gott als Ziel einer Theologie der Sehnsucht —, aber nicht mehr als die geschichtliche Wirklichkeit der Kirche Christi und das theologische Vorzeichen ihres geschichtlichen Seins verstanden werden.

Halle (Saale). *Ernst Benz.*

Mittelalter.

Karl Hampe, Herrschergestalten des deutschen Mittelalters. 2. verb. Aufl. Leipzig, Quelle & Meyer 1933. 410 S. RM. 10.—.

Bereits im Jahre 1927 hat Hampe eine Reihe älterer und jüngerer Biographien unter diesem Titel zu einer Gesamtdarstellung des deutschen Mittelalters in seinen wichtigsten Phasen vereinigt. Das Buch hat überall besondere Zustimmung erfahren. Darum legt jetzt — kurze Zeit nach dem Erscheinen seiner neuen umfassenden Geschichte des Hochmittelalters — der Verf. eine Neuauflage dieser Sammlung vor. Die Auswahl ist die gleiche geblieben. Die Reihe wird eröffnet durch Theoderich; sie führt dann weiter zu Karl dem Großen, Otto dem Großen und Heinrich IV. Es folgen Friedrich Barbarossa, Heinrich der Löwe und Rudolf von Habsburg, während eine ausführliche Biographie Karls IV. den Abschluß bildet. Auch die Form der Darstellung ist im wesentlichen die bisherige; überall aber sind die neuesten Forschungsergebnisse verwertet und in die Schilderung eingearbeitet; so etwa bei Karl dem

Großen die Forschungen Heldmanns über die Kaiserkrönung von 800 und die Arbeiten Steinens über die Libri Carolini, bei Heinrich dem Löwen die letzten Darstellungen seiner Territorial- und Wirtschaftspolitik. Überall hat hier der Verf. verstanden, die Ergebnisse dieser neuen Arbeiten vorsichtig und kritisch abwägend in prägnanten Sätzen zusammenzufassen. So wird das Buch in seiner neuen Form neue Freunde finden. Hervorgehoben sei in diesem Zusammenhang, daß H. jüngst noch einmal in der Zeitschrift „Vergangenheit u. Gegenwart" 24 (1934) S. 310 ff. zu den Sachsenkriegen Karls des Großen und den im Zusammenhang damit gegen den Kaiser erhobenen Vorwürfen kritisch Stellung genommen hat.

Berlin. *K. Jordan.*

Heinrich Günter, Das werdende Deutschtum und Rom (von Einhard zu Widukind von Korvey). Münchener histor. Abhandlungen, 1. Reihe, allgem. u. politische Geschichte, herausg. von H. Günter, A. O. Meyer und K. A. v. Müller, 6. Heft. München, Becksche Buchhandlung 1934, 53 S., 8°, RM. 2.40.

Die lehrreiche Abhandlung gehört in den Zusammenhang von Gedanken, die der Verfasser teils in besonderen Studien (Das mittelalterliche Kaisertum, Münchner Universitätsreden 27, 1933, und Die Reichsidee im Wandel der Zeiten, Hist. Jahrbuch 53, 1933), teils in seinem Buche: Deutsche Kultur, Leipzig 1932, geäußert hat. Sie laufen darauf hinaus, die spätantik-frühchristliche Verwurzelung der Kaiseridee und ihre durch Theologie und Religion bedingte allgemeine Verbindlichkeit stärker zu betonen. Die vorliegende Abhandlung stellt Äußerungen aus dem fränkisch-deutschen Reich zusammen, die einen Widerspruch gegen Rom und Papsttum bezeugen und für die Übernahme der Kaiseridee durch die späteren Deutschen von Interesse sind: Einhards bekannte Stelle über die Abneigung Karls d. Gr. gegenüber dem Kaisertitel, die Reichserbfolge und Teilungsverträge, die Stellungnahme des fränkischen Episkopats zur Bilderfrage 825, zum Eingreifen des Papstes 833 und zum Ehehandel Lothars II., Hinkmars Konflikte mit der Kurie, schließlich Lothars und Widukinds Reichsauffassung. Die Grundthese ist, daß „überall grundsätzliche und praktische Anerkennung der päpstlichen Autorität" geherrscht habe (S. 37), von national-kirchlichen Regungen im Frankenreich dürfe man nicht reden. Die Ausführungen beschäftigen sich vielfach kritisch mit den jüngst vorgetragenen Auffassungen, z. B. mit Heldmanns Überrumpelungstheorie — an der Glaubwürdigkeit der berühmten Einhardstelle wird wieder gezweifelt — und mit R. Faulhaber, Der Reichseinheitsgedanke in der Literatur der Karolingerzeit bis zum Vertrag von Verdun (Berlin 1931). Einiges wäre nachzutragen: zu S. 10 N. 1 die Abhandlung von M. Köbler, Karls d. Gr. erste Urkunde aus der Kaiserzeit, Veröffentlichungen des Hist. Sem. der Univ. Prag 8 (1931) und dazu die Bemerkungen von P. Kehr, NArch. 49, 702 n. 283; zu Einhards späterer Stellung gegenüber Ludwig d. Fr. vgl. M. Lintzel in der Festschrift für Rob. Holtzmann (1933) 22 ff. Zum Ganzen ist zu sagen: Verf. bemüht sich, die „Romfeindschaft der Franken" aus den von ihm herausgestellten Augenblickslagen wegzudeuten, und unzweifelhaft ist es, daß Rom sich und seine Auffassung in allen Fällen durchgesetzt hat. Eine „völkische Ablehnung" bestreitet der Verf., m. E. mit Recht, denn man würde sich bei dieser Auffassung auf ein sehr ungeklärtes Gebiet begeben. Aber sehr stark drängt sich gerade aus seinen Erörterungen

doch der Eindruck auf, daß hier in allen Fällen, auch wo fränkische Bischöfe Träger des Oppositionsgeistes sind, Laientum gegen geistliche Herrschaft steht und einer überlegenen, durch große und alte Traditionen genährten Taktik unterliegt. Wenn Notker und Widukind „Mangel an Wissen um das Wesentliche" (S. 53) vorgeworfen wird, so zeigt das wiederum nur, wie schwer der Universalismus in seiner kirchlichen Ausprägung trotz der Übernahme des Kultes den deutschen Stämmen verständlich wurde.

Halle a. S. *W. Holtzmann.*

Marie Luise Bulst-Thiele. Kaiserin Agnes. Leipzig-Berlin. B. G. Teubner 1933. (= Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance. Hrsg. von Walter Goetz, Heft 52.) V und 124 S. RM. 6.—.

Im Gegensatz zu älteren Arbeiten über Agnes von Poitou beschränkt sich die jüngste Biographie der Kaiserin nicht darauf, lediglich die chronikalischen und urkundlichen Nachrichten über Agnes zusammenzustellen; sie ist in erster Linie bestrebt, die Kaiserin zu sehen und zu würdigen „als Frau ihres Jahrhunderts". Demgemäß schildert die Verf. zu Beginn ihrer Arbeit die politischen und kulturellen Verhältnisse in Frankreich und Deutschland in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts. An Hand der Interventionen in den Urkunden Heinrichs III. zeigt sie sodann die Rolle, die Agnes während der Regierung ihres Gatten gespielt hat. Im Mittelpunkt der Darstellung steht naturgemäß die sechsjährige Regentschaft der Kaiserin von 1056—62. Das Ziel dieser Regentschaft, die man oft falsch bewertet hat, war es, die von Heinrich III. eingeschlagene Richtung möglichst zu wahren, dies Festhalten an der Tradition führte jedoch vielfach zur Passivität und damit zu einem Zurückweichen der Reichsgewalt auf den verschiedensten Gebieten. Ihrem Leben in Italien, dessen Zurückgezogenheit durch einige Missionen im Dienst der Reform unterbrochen wurde, gilt die restliche Schilderung. Recht verdienstlich sind die Zusammenstellungen über die Urkunden von 1056—62 sowie den Besitz der Kaiserin. Das Besondere der Arbeit scheint mir vor allem auch darin zu liegen, daß die Verf. an einem Einzelfall das starke Einwirken des Geistes der Reform im Persönlichen wie im Politischen aufzeigt. Somit bildet die Arbeit auch einen neuen Beitrag zur Geschichte der kluniazensischen Bewegung. Im einzelnen waren hier — etwa bei den Ausführungen über Petrus Damiani und Wazo von Lüttich — die Arbeiten Fliches mehr, als dies geschehen ist, heranzuziehen. Wazo hat inzwischen durch das Buch von R. Huysmanns, Wazo van Luik in den ideënstrijd zijner dagen (Nijmegen-Utrecht 1932) eine biographische Darstellung erfahren; für Cadalus von Parma sind jetzt auch die Ausführungen von F. Herberhold im Hist. Jahrb. 54 (1934) 84 ff. zu nennen.

Berlin. *K. Jordan.*

Friedrich Reh, Kardinal Peter Capocci. Ein Staatsmann und Feldherr des 13. Jahrhunderts. Berlin, Ebering. 1933. (= Hist. Studien, hrsg. von Ebering. Heft 235.) 183 S. RM. 7.—.

Neben Rainer von Viterbo gehörte der Kardinal Capocci zu den wichtigsten Helfern Innozenz' IV. in seinem Kampf gegen Friedrich II.

und dessen Nachfolger. In der vorliegenden Arbeit, einer Dissertation aus der Schule Hampes, hat er eine eingehende Biographie erhalten. Der Verf. hat das z. T. recht verstreute Quellenmaterial umsichtig gesammelt und zu einem anschaulichen Gesamtbild gestaltet. Peter wurde von Innozenz sofort zu Beginn seines Pontifikates zum Kardinal erhoben und hat für den Papst einige wichtige Legationen, davon zwei nach Deutschland ausgeführt. Am wichtigsten war die erste Legation in den Jahren 1247 und 1248. Damals gelang es dem Kardinal nach dem Tode Heinrich Raspes bei der Wahl des neuen Gegenkönigs Wilhelm von Holland seinen entscheidenden Einfluß auszuüben; außerdem konnte er durch die Neubesetzung zahlreicher Bistümer die päpstliche Partei in Deutschland wesentlich stärken. Weniger erfolgreich waren die Kämpfe, die er in den folgenden Jahren als päpstlicher Legat und Rektor für Mittel- und Süditalien gegen die Staufer führte. Im Jahre 1254 sehen wir Peter Capocci noch einmal in Deutschland, wo er in die schwierigen Verhältnisse an der flandrischen Grenze mit Geschick eingriff. Alle drei Legationen hat R. genau verfolgt. Besonderes Interesse verdienen dabei seine Angaben über die Prokurationen und die anderen finanziellen Anforderungen, die bei den verschiedenen Legationen an die einzelnen Kirchen und Länder gestellt wurden; erhalten wir doch hier neue wichtige Beiträge zur Entwicklung der kurialen Finanzpolitik im 13. Jahrhundert.

Berlin. *K. Jordan.*

Walter Groß, Die Revolutionen in der Stadt Rom 1219—1254. (= Hist. Studien, hrsg. von Ebering, Heft 252.) Berlin. E. Ebering, 1934, 110 S. 8°.

Eine Dissertation, der man gerne einiges Lobenswerte nachsagen möchte wegen ihrer im allgemeinen gesunden Kritik und gelegentlich glücklichen Formulierungen, die im ganzen aber doch als unbefriedigend bezeichnet werden muß. Schon der Titel ist irreführend, denn nicht Revolutionen, sondern die politische Stellungnahme und die machtpolitischen Bestrebungen der Stadt Rom in dem Dreieck: Kaiser, Papst und Welthauptstadt werden vorzugsweise geschildert. Hätte der Verf. die „Revolutionen" mehr in den Mittelpunkt gestellt, d. h. das verfassungsgeschichtliche Moment, so hätte die Zeitspanne anders gewählt werden und Sturz und zweite Senatur des Brancaleone degli Andalò sowie die folgenden Ereignisse bis etwa in die Zeit Bonifaz' VIII. hinein mitbehandelt werden müssen. So bleibt das Bild unvollständig; der Verf. zeigt zwar, wie die Stadt in dem Kampf zwischen Papst und Kaiser sich zur „völligen Autonomie" emporringt; aber damit war im Jahre 1254 weder die Kette der politischen Geschehnisse noch die der verfassungsgeschichtlichen Entwicklungen abgeschlossen. Verfasser möchte — nach seinem Vorwort — über Gregorovius hinauskommen, sowohl in der stärkeren Beschränkung auf die eigentliche Stadtgeschichte wie auch in der Heranziehung des seitdem erschlossenen Materials. Das erste ist vielfach ein Wunsch geblieben, im zweiten bemerkt man bedenkliche Mängel. Man wird bezweifeln dürfen, ob derartige Arbeiten in Deutschland überhaupt gemacht werden können, wo seltenere lokale Literatur nicht erreichbar ist. Aber darüber hinaus sind wichtige neuere Bücher über die römische Stadt- und Verfassungsgeschichte nicht benutzt. Ich nenne: E. Jordan, Les origines de la domination angevine en Italie (Paris 1909) S. 236 ff. über Brancaleone; dort auch

der Verweis auf G. Rovere, Brancaleone degli Andalò (Udine 1895), ein Hinweis, der auch schon Schillmanns Ausgabe des Gregorovius zu entnehmen war; A. de Boüard, Le régime politique et les institutions de Rome au moyen-âge 1252—1347 (Paris 1920); A. de Boüard, Il partito popolare e il governo di Roma, Arch. soc. Rom. 34 (1911) 493—512; E. Fea, La rocca dei Frangipani alla Velia, ebenda 44 (1911) 493—512. Der Graf Petrus von Anguillara (S. 72) gehört einem bekannten Geschlecht an, worüber C. Calisse, I prefetti di Vico, Arch. soc. Rom. 10 (1887) 1—136 und 353—594 unterrichtet, wie überhaupt auf die Geschichte der römischen Adelsgeschlechter, soweit sie in die Stadtgeschichte eingreifen, wenig Sorgfalt verwendet ist. So bleibt der Ertrag der Arbeit gering.

Halle a. S. *W. Holtzmann.*

William E. Lunt, Papal revenues in the middle ages. (= Records of civilization, sources and studies XIX.) New York, Columbia University Press. 1934. 2 vol. X u 341, V u. 665 S. $ 12.50.

Die Quellen zur päpstlichen Finanzgeschichte im frühen und hohen Mittelalter fließen nicht sehr reichlich; erst mit dem Einsetzen der päpstlichen Rechnungsbücher gegen Ende des 13. Jahrhunderts lichtet sich für uns das Dunkel, das für die früheren Jahrhunderte über dieser so interessanten Materie lastet. Daneben bieten für diese späte Zeit die päpstlichen Register und die Archive der einzelnen Länder, die die Hauptquellen für die päpstlichen Einnahmen bilden, vor allem das Public Record Office in London, reiches, leider sehr zerstreutes Material. Aus diesem Grunde müssen wir jede Publikation, die uns eine Zusammenstellung dieser Materie bringt, besonders begrüßen. William Lunt, der bereits früher eine Reihe von Aufsätzen zur kurialen Finanz im ausgehenden Mittelalter veröffentlicht hat, unternimmt in dem zur Besprechung stehenden Buch diesen Versuch für die Einnahmen der Kurie auf breiter Basis. Der Charakter der Sammlung, in der sein Werk erscheint, die Records of civilization, deren Zweck es ist, dem amerikanischen Studenten wichtige mittelalterliche Texte in bestimmter Auswahl und in englischer Übersetzung zu bringen, bedingt auch die Form seines Buches. Er gibt im wesentlichen eine Zusammenstellung von urkundlichem Material in englischer Sprache. Dadurch wird naturgemäß der allgemeine Wert dieser Sammlung leider sehr stark gemindert. Vorausgeschickt ist diesen „Documents" eine umfangreiche Einleitung, die sich durch eine ausgedehnte Literaturkenntnis auszeichnet. Soweit ich sehe, sind dem Verf. in dieser Einführung, die zunächst kurz über die Finanzverwaltung und dann ausführlicher über die verschiedenen Arten der Einnahmen handelt, wesentliche Untersuchungen aus diesem umfangreichen Fragenkomplex nicht entgangen. Allerdings konnte er die letzten Arbeiten auf diesem Gebiet, das wichtige Buch von Maschke über den Peterspfennig und meine Studien zur päpstlichen Finanzgeschichte im 11. und 12. Jahrhundert im 25. Band der Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven nicht mehr benutzen. Danach ist jetzt manches, so die Ausführungen über die Anfänge der päpstlichen Kammer zu ergänzen und zu berichtigen. Den Hauptteil des ersten Bandes und den ganzen zweiten Band bilden die Quellenstellen. Insgesamt sind fast 600 Dokumente auszugsweise oder im genauen Wortlaut in Übersetzung wiedergegeben. Die durch die Form der Sammlung notwendige Auswahl wird man in

der vom Verf. vorgenommenen Art billigen. Er hat es verstanden, aus dem in späterer Zeit stark anwachsenden Material das Interessante und Typische auszusuchen. Das gilt auch für die frühe Zeit, die demgegenüber leider etwas zurücktritt. So finden wir hier z. B. den bekannten Brief Gregors I. an den Rektor Petrus in Sizilien über die Verwaltung der Patrimonien (Mon. Germ. Epp. I, 61 n. 42), die Urkunde, durch die Silvester II. Terracina in lehnsrechtlichen Formen an den Grafen Daifer vergab (JL. 3912); die wichtigsten Urkunden und Briefe über die Erhebung des englischen Peterspfennigs und eine Reihe von Eintragungen aus dem Liber censuum. Weniger praktisch scheint mir die Anordnung des Stoffes zu sein. Sie geschieht nicht chronologisch; sondern nach sachlichen Gesichtspunkten, wobei der Verf. einmal zwischen Verwaltung und Einnahmen scheidet und dann auch innerhalb dieser beiden Hauptgruppen eine große Zahl von Unterabteilungen geschaffen hat. Dies Verfahren ist — zum mindesten für die Zeit bis 1200 — zu unübersichtlich. Zudem wird die Verschiedenheit der Nachrichten, die häufig eine Urkunde enthält, nicht genügend berücksichtigt. So ist das Schreiben Urbans II. (JL. 5494), in dem er die französische Geistlichkeit um finanzielle Hilfe bittet, bei den „Subsidien" eingereiht, dadurch tritt die Tatsache zu wenig in Erscheinung, daß das gleiche Schreiben auch interessante Nachrichten über die Form, in der damals kirchliche und klösterliche Abgaben erhoben wurden, bietet. Es hätte sich wenigstens empfohlen, in einem Anhang eine Übersicht über die chronologische Folge der Stücke zu geben; dadurch wäre auch das allmähliche Werden des kurialen Finanzsystems viel deutlicher hervorgetreten. Der größte Teil der angeführten Quellenstellen sind schon aus anderen Drucken bekannt; daneben hat der Verf. noch eine Reihe unbekannter Stücke aus englischen Archiven beigesteuert, bei denen man die Wiedergabe des originalen Textes besonders schmerzlich vermißt, da durch die Übersetzung die technischen Ausdrücke der Verwaltungssprache nicht zu erfassen sind. Recht nützliche Dienste hingegen wird das umfangreiche Literaturverzeichnis, das dem zweiten Bande beigegeben ist, für weitere Arbeiten leisten.

Berlin. *K. Jordan.*

Annie I. Cameron, D. litt., The Apostolic Camera and the Scottish Benefices 1418—1488. St. Andrews University Publications No. XXXV. Published by Humphrey Milford, Oxford University Press. 20/— net.

This book is the outcome of researches made in the Vatican Archives, and the main part of it is a Calendar of all the entries relating to Scotland in the Registers of the Apostolic Camera from the accession of Martin V to the death of James III, King of Scots. The extracts are taken from six sources of which the most important are the Libri Obligationum et Solutionum and the Libri Annatarum, and are printed in six series, each in chronological order. They are almost exclusively records of the financial dealings of the Curia with clerics provided to Scottish benefices large and small. An exhaustive and serviceable index makes it possible to trace the fortunes of ecclesiastical personages, important or otherwise, of that time. Light is also thrown upon the working of the various Church agencies in Scotland, on the temporal side at least, and one learns

with some surprise of the great numbers of Scottish clergy who visited Rome in spite of royal and parliamentary restriction.

Issues of wider interest, however, are also raised, and in two illuminating introductory essays Dr. Cameron discusses the procedure and administration of the Roman Curia in the matter of Consistorial Provisions and of Annates during an important period of Papal History, using Scottish examples to illustrate methods adopted throughout the lands of Western Christendom. Papal Provisions and Annates were a universally felt grievance and were bitterly attacked at the Reforming Councils of Constance and Basel, but the Papacy admittedly needed revenue and the Reformers had no other source to propose. With the failure of the Conciliar movement, therefore, the Curia had no option but to systematize and centralize these important sources of income. Churchmen generally acquiesced, no doubt feeling that their interests were safer in Roman keeping than in the hands of local magnates or even of national Kings. There were difficulties in the way. There was uncertainty in the value of benefices, leading to lengthy investigation on the spot. There was uncertainty as to currency values. There was inability of the beneficiary to pay or even to obtain undisputed possession of his benefice. This Scottish Calendar abounds in examples of intrusions, particularly in the troubled reign of James III. But, in spite of all, the Curia evolved with the aid of Italian bankers an elaborate businesslike and effective fiscal system. Dr. Cameron shows clearly the growing influence of these bankers as intermediaries between the Camera and its debtors, and how they came to advance the money due for provisions or Annates, retaining the bulls of appointment until the parties had paid their dues, probably with interest on the sum advanced. These and many other details are carefully studied by Dr. Cameron on the basis of the new material which she has collected.

The period is also an important one in Scottish Church History, including as it does the completion of the Scottish hierarchy by the erection of the Archbishopric of St. Andrews (1472), and the incorporation into the Scottish Church of the dioceses of Orkney and Sodor (formerly province of Nidarös) and Galloway (Candida Casa, formerly province of York). Not only so, but the advent of James I. (1424) introduces a new and vigorous period in the development of the Scottish monarchy with constant friction between the Crown supported by Parliament and the Papacy. Not till 1487 did the Pope, Innocent VIII, reach an agreement with James III, which assured to the King some say in the appointment of bishops. Of all this there is little upon the surface in the Calendar. The King of Scots appears but seldom in it, though we hear of his procurator at Rome, and of his representations being heard relative to a disputed valuation of the bishopric of Dunblane. Even the entries affecting William Croyser, Archdeacon of Teviotdale, give no hint that he was the catspaw of Eugenius IV in his attack upon the anti-curial legislation of James I, while those affecting John Cameron, Bishop of Glasgow, Chancellor of Scotland and abetter of the King's policy, are simply a record of his continued procrastination in payment of his provision dues. The whole question is fully discussed in the introduction and the entries are explained in the light of what is otherwise known of the historical situation.

The book breaks new ground so far as English-speaking scholarship is concerned, and is a welcome contribution to an obscure but interesting and important period in Scottish Church History.

Edinburgh. *John H. S. Burleigh.*

Regesten der Erzbischöfe von Bremen, von Otto Heinrich May. Band I, Lieferung 2. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hannover, Oldenburg, Braunschweig, Schaumburg-Lippe und Bremen XI.) Hannover, Selbstverlag der Historischen Kommission, Kommissionsverlag: Gustav Winters Buchhandlung, Fr. Quelle Nachf., Bremen 1933.

Der in dieser Zeitschrift Neue Folge Band 11 (1929), S. 278 f. angezeigten ersten Lieferung dieser Regesten ist die hier zu verzeichnende zweite Lieferung mit erfreulicher Gleichmäßigkeit und nicht zu großem zeitlichem Abstande gefolgt. Sie verarbeitet den Stoff bis zum Tode des Erzbischofs Giselbert (1306 Nov. 18; dazu noch eine Urkunde vom 16. Dez. 1308), behandelt also die Zeit des 12. und 13. Jahrhunderts. Der erste Band dieser Regesten ist nach seiner Quellensubstanz damit abgeschlossen; ein Vorwort mit den Grundsätzen der Herausgabe sowie Literaturverzeichnis, Liste der Siglen und Register, dazu auch Nachträge und Verbesserungen, sollen als Schlußlieferung folgen und werden hoffentlich baldmöglichst die Benutzer erfreuen.

Die Bearbeitung ist offensichtlich mit der gleichen Umsicht, Sorgfalt und Zuverlässigkeit durchgeführt wie die der ersten Lieferung. Die Regesten sind überall ausführlich und genau gefaßt, Überlieferungen und Druckorte sind mit großer Genauigkeit und Vollständigkeit angegeben. Eine weitschichtige Literatur zu den 1186 Nummern dieser Lieferung (Nr. 401—1586) ist mit großer Gewissenhaftigkeit und vielen Kenntnissen zusammengetragen, auch der Stoff selbst aus verschiedenartigsten Überlieferungen von vielen Orten gesammelt. Man kann nur sagen, daß für jede weitere geschichtliche Arbeit über das Erzbistum Bremen bis 1306 hier ein vorzügliches Arbeitsinstrument geschaffen, eine sichere Grundlage gelegt ist.

Gegenüber der Sichtung des spärlichen und durch Fälschungen verunstalteten Stoffes der Frühzeit in Lieferung 1 ist in Lieferung 2 die Hauptaufgabe des Bearbeiters die Sammlung des umfangreicher werdenden Stoffes der etwas späteren Jahrhunderte. Noch nicht genügend gesichert erscheint mir die Beurteilung der Urkunden des Erzbischofs Adalbero (1123—1148) durch die Arbeit von Biereye in der Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte Band 20 (1915); auch May äußert oft Zweifel und Reserve, aber, wie ich glaube, noch nicht genug, besonders in der Frage der Urkunden für Neumünster. Darüber wird, im Vergleich mit den Angaben bei Helmold, noch einmal eine Sonderuntersuchung notwendig sein, die ich zwar seit langem vorbereitet habe, aber noch nie habe ausführen und vorlegen können. Ich hoffe, daß mir das doch noch einmal möglich sein wird.

Die eigene Leistung des Bearbeiters dieser beiden Lieferungen verdient jedes Lob, möchten die Historische Kommission und er die Schlußlieferung des ersten Bandes möglichst umgehend vorlegen können.

Erlangen. *B. Schmeidler.*

Hans-Walter Klewitz, Studien zur territorialen Entwicklung des Bistums Hildesheim. Ein Beitrag zur historischen Geographie Niedersachsens. Mit einer Lichtdruckwiedergabe der Scharnhorstschen Karte des Bistums Hildesheim (13. Heft der Studien und Vorarbeiten zum Historischen Atlas

Niedersachsens, herausg. von der Historischen Kommission für Hannover, Oldenburg, Braunschweig usw.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1932, 74 S. RM. 7.50.

Joseph Prinz, Das Territorium des Bistums Osnabrück. Mit 6 Karten. (15. Heft der gleichen Sammlung.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1934, 237 S. RM. 12.60.

Die bischöfliche Landesherrschaft ist das Ergebnis einer jahrhundertelangen Entwicklung. Schon lange bevor dem Bischof von Hildesheim durch Reichstagsentscheidung von 1235 die politische Unabhängigkeit zugesichert wurde, hatte reicher Grundbesitz, am dichtesten um die Zentrale — doch mit Einschluß zahlreicher auswärtiger Höfe, an denen bischöfliche Kirchen entstanden —, ihn an die Seite und über immerhin zahlreiche andere Grundherren gestellt. Daneben war die Landeshoheit durch Verleihung von Grafschaften (höheren Gerichts- und Verwaltungsbezirken), schon an Bischof Bernward und wieder unter Heinrich IV., der auch ausgedehnte Forstbanne schenkte, in gewissem Umfange begründet worden, aber durch Verlehnungen an weltliche Herren und Übergriffe von Vögten, wie sie in allen Bistümern vorkamen, wieder in Frage gestellt. Rekuperationen etwa der ausgedehnten Grafschaft Winzenburg (1152) und in weiterer Folge von Vogteien (nach 1180) deuten sodann die Anfänge wirklicher Territorialpolitik an, die sich vollends (nach dem schon 1905 erbrachten gründlichen Nachweise von A. Peters) von Bischof Konrad II. an als Burgenpolitik zwecks Ausbildung einer Ämterverfassung darstellt. Zu alledem bringt die vorliegende Abhandlung unter treffender Disposition Einzelbelege bis ins 18. Jahrhundert hinab. Doch wäre ein weit reicheres archivalisches Material (in Hannover, Wolfenbüttel, Hildesheim) zu verwerten gewesen, wodurch diese „Studien" nach den bisherigen Vorarbeiten ein in allen Beziehungen möglichst abschließendes und genaues Bild des Entwicklungsganges hätten ergeben können. Vom Jahre 1399 liegt z. B. ein Versprechen des erwählten Bischofs in Sachen Gografschaft vor, deren allgemeine Verleihung durch den König 1277 den Auftrieb zur Landesherrschaft mit begünstigt hatte. Zu den Ausstellungen, die u. a. G. Schnath im Niedersächs. Jahrbuch X gebracht hat, füge ich bei, daß die Nachweisung der Gerichte oder Ämter S. 58 ff. durch Berücksichtigung der von Kayser 1897 herausgegebenen reformatorischen Kirchenvisitationen innerhalb des 16. Jahrhunderts ein etwas früheres Datum ergeben hätte (auch wäre Amt Gronau S. 62 f. zunächst richtiger unter das vorhergehende Kapitel zu verstellen gewesen). Bezüglich des Archidiakonatswesens, zu dem ich 1929 Ergänzungen geboten habe, ist zu sagen, daß der Umfang allerdings nur ganz vereinzelter Banne die ältere Gauverfassung noch durchscheinen läßt, andere dagegen sich geschlossen oder streckenweise mit dem Bereich der zu Ämtern umgestalteten Vogteien decken. Was Verf. zu Anfang seiner Untersuchung gegen Urgründung des Bistums in Elze bemerkt, hält angesichts einer mit Lambert von Hersfeld beinahe gleichzeitig auftauchenden schriftlichen Tradition der Hildesheimer Kirche selbst (trotz Hauck) nicht Stich. Auch hat nicht Bischof Bernward, sondern erst unter seinem Nachfolger der Kaiser den Streit über die Zugehörigkeit des Stifts Gandersheim zugunsten Hildesheims entschieden.

Auf viel breiterer Grundlage und unter Benutzung allen erreichbaren Materials behandelt J. Prinz das Territorium Osnabrück, das als Landesherrschaft ebenfalls schließlich nur einen Ausschnitt aus der umfangreichen geistlichen Diözese darstellt. Denn diese er-

streckte sich nw. sogar über einen Teil der jetzigen Niederlande (Westerwald mit Onstwedde als Mittelpunkt [1]) und nördlich desselben) und umfaßte das sog. Nordland bis dicht an Oldenburg, wo, wie mir aus einer Mitteilung von Sello bekannt ist, der alte Hauptmündungsarm der Haren in die Hunte, der jetzige Schwanenteich im Schloßpark, die Grenze gegen die Diözese Bremen bildete und an dieser Stelle noch innerhalb der Diöz. Osnabrück um 1378 eine Johanniterkapelle errichtet wurde. Der Verlauf bis zur Bildung eines Territoriums ist im wesentlichen der gleiche wie im obigen Falle. Zwar haben die Osnabrücker Bischöfe keine Grafschaften erlangt [2]), dafür aber schon 1225 die Verfügung über eine Anzahl wichtiger Gogerichte, und der Rückkauf von Vogteien, vor allem der Stiftsvogtei 1236, war ein Anlauf zu weiterer Machtgewinnung, während die Ausnutzung des Befestigungsregals zur Errichtung von Burgen (auf Grund der königlichen confoederatio von 1220 S. 108, 167) gegen 1250 und vollends bis um 1350 nebst weiterer Festigung der Gerichtshoheit (Gogerichte mit verstärkten Befugnissen) den Ausschlag gab, so daß die Ausbildung von Ämtern an den bischöfl. Burgsitzen den Zusammenschluß vollenden konnte. In zehn Kapiteln, die gleichermaßen erschöpfend wie lehrreich sind, führt die Untersuchung den umfangreichen Stoff bis zur Säkularisation des Bistums und darüber hinaus vor, ohne die Erörterung schwieriger Grundbegriffe zu umgehen. Die Beigabe vorzüglicher Karten unterstützt das Verständnis des gesamten Entwicklungsvorganges. Was die Untersuchung ferner besonders auszeichnet, ist die Einfügung eines besonderen Kapitels (III) über die kirchlichen Sprengel des Bistums, in welchem Verf. zu den Anfängen der Missionierung vorstößt und sein besonderes Augenmerk auf Feststellung ältester Kirchen an den Vororten der Gaue richtet. Letztere überhaupt zu bestimmen (Kap. II), war durch die Vorarbeiten F. Philippis erleichtert. Darüber hinaus sucht Prinz einige südliche Gaue näher zu bestimmen [3]), wobei auch das Problem der ecclesia in Saxlinga (Urk. für Visbek 819) zum Austrag kommt [4]), während er die Erwähnungen eines Ammergaus

1) Über die politischen Verhältnisse des Westerwaldes orientierte v. Richthofen, Untersuchungen über Friesische Rechtsgeschichte II (1882) 1292 ff.

2) Das vielerörterte Forstbannprivileg von 965 (S. 58 ff.) ist ohne erheblichen Einfluß gewesen (S. 169).

3) Wenn für die Exklave Wiedenbrück (Erklärungsversuch S. 49 f.) die Bezeichnung Sinithi (als Gau) gewählt wird, dürfte doch der weitere Umfang dieses Begriffs (Paderborner Senne) trotz der nördlichen Lage des gleichnamigen Waldes in Rechnung zu stellen sein. Aber war es ursprünglich wirklich eine Exklave (vgl. S. 57)?

4) Hiernach käme Emsbüren (w. der Ems!), noch im Lingischen, in Frage, als im gleichnamigen Untergau des Venkigaues gelegen; daß in diesem außer Visbek Münster missionierte, findet eine gewisse Bestätigung durch den Umstand, daß Kloster Werden (Gründung Liudgers) darin Besitzungen hatte (Schapen, auch das Patronatsrecht). Wenn der Begriff Saxlinga im Gegensatz zu Lingen gemeint sein sollte, ließe sich annehmen, daß hier etwa Friesen gesiedelt hätten. Die früher geäußerte Vermutung OM III 270, daß die Kirche S. im Lengener Land (Hauptort Remels) anzusetzen sei, wird auszuschließen sein, da Osnabrück schwerlich so früh in diesen nördlichen Bezirk vorgedrungen ist.

anders deutet, als es vor ihm G. Sello getan hat[5]). Die alten Gaukirchen werden, nach dem Grundsatze, daß das Kirchspiel die kleinste territoriale Einheit bildet, auch Sitze von Gogerichten gewesen sein, was freilich erst unter späteren, veränderten Verhältnissen einigermaßen zu erkennen ist. Schon deutlicher ist in diesem Zusammenhange, daß vor Ausbildung der Archidiakonatsverfassung im Bistum (seit 1160 und vor 1224), welche ursprüngliche Zusammengehörigkeiten verwischt hat, im 10. und 11. Jahrhundert einzelne Kirchen als Sendsprengel erscheinen, die durch Zerfall der alten Gaukirchenverbände entstanden waren; damit ist eine nicht zu übersehende Zwischenstufe der kirchlichen Entwicklung und Organisation gegeben (S. 32 f., 63 ff.). Die S. 74 ff. angehängte wertvolle Tabelle bringt die Abzweigungen einzelner Kirchen von den Gau- und Mutterkirchen zu klarer Anschauung, kennzeichnet ihren Charakter (ob Eigenkirche usw.) und ihre Gründungszeit[6]) und vermerkt die erste urkundliche Erwähnung sowie den Heiligenpatron (Patrozinien, deren Kenntnis wie in den anderen westfälischen Diözesen besonders reichlich ausfällt, da die große Mehrzahl der Kirchen den katholischen Konfessionsstand beibehalten hat[7]), ferner den Gründer

---

5) Die territoriale Entwicklung des Herzogtums Oldenburg, Heft 3 der obengenannten Sammlung, 1917, S. 50 f., wo S. annimmt, daß die Nennung des Gaus Ammeri in der Urk. Ottos II. von 980, wofür 819 (Urk. für Visbek) die Bezeichnung Wald vorliegt, während der Gau 983 als im Bistum Bremen gelegen bezeichnet wird (das heutige Ammerland), vielmehr auf die Gegend zwischen Goldenstedt und Vechta sowie die Nähe von Huntlosen weise. Das hat in der Tat die größere Wahrscheinlichkeit für sich, da bestimmte Anzeichen (gleiche Ortsnamen wie Westerstede, Lindern, Ihorst) darauf hinführen, daß die Kolonisation des Ammerlandes von Süden her und nicht etwa in umgekehrter Richtung, also auch nicht von Bremen aus (Prinz S. 47), erfolgt ist.

6) Es ist wohl des Guten zuviel getan, wenn Prinz in seiner Tabelle nach dem Vorgange von Tibus (für Diözese Münster), den er doch vorsichtig verwertet (S. 71 A. 6), eine Reihe älterer Kirchen, die nicht gerade Gaukirchen sind, als Urpfarreien schon „um 800" ansetzt, wo die Angabe „9. Jhdt." schon ein Höchstmaß bedeutet hätte.

7) Lambert, von Lüttich aus, dessen Bischof den ersten Osnabrücker Dom weihte, S. 44 f.; Martin, Remigius, Dionysius nahe der Anfangszeit; Laurentius im Falle Enger und Bünde (sowie Rehme Dz. Minden) vielleicht sogar auf Wittekind zurückzuführen, dessen Bau der Kirche von Enger, seines Begräbnisortes, die ältere Vita Mathildis reg. MGS VI 576 ausdrücklich bezeugt; die drei Orte gelten als Lieblingsaufenthalt des Sachsenführers, in denen gleichzeitig eine Kirche gebaut wurde (Redeker in Westphälische Provinzial-Blätter, Minden 1828, I 4 S. 40). Zur Mundart der Gegend vgl. Schwagmeyer (Diss.). An der alten Kirche in Enger wird das Stift 947 gegründet sein, das in der betr. Urkunde auch den Namen des Laurentius trägt, allerdings schon 950 und 968 unter dem Namen des Dionysius erscheint, der auf Veranlassung der Königin von ihrer älteren Stiftsgründung Quedlinburg her übernommen sein kann, während das Patrozinium der Marktkirche in E. offen bleiben muß. Dasjenige des hl. Alexander in Wallenhorst steht aller Wahrscheinlichkeit nach im Zusammenhange damit, daß W. (wie Bokern nw. Lohne, auf Karte I neben Damme verlegt) Durchgangsort bei der Übertragung der Gebeine dieses Heiligen war, seine Kirche also älteren Ursprungs sein dürfte, als Prinz S. 205 annimmt (der dor-

oder doch Patronatsherrn [8]) und die Zugehörigkeit zu den betreffenden Archidiakonaten, deren geschlossener Bestand nach der Liste von 1456/58 auf S. 83 erscheint. Sonstige die verschiedenen — insgesamt 166 — Kirchen betreffende Einzelheiten werden in alphabetisch angeordneten Bemerkungen und Belegen gegen Ende der Untersuchung nachgebracht. Allem voran steht ein Kap. (I), das die landschaftlichen Voraussetzungen und Besiedlungsverhältnisse sogar bis in die Vorzeit (jüngere Steinzeit) zurückverfolgt und für die Frühgeschichte Grenzfeststellungen der Mundarten vornimmt, von denen die westfälische auf den Hauptteil der Diözese entfällt, während ihre östliche Grenze sogar mit der des ducatus Westfaliae gegen Engern fast auf der ganzen Linie zusammenläuft. Wir erhalten somit einen besonders reichen und vollständigen Einblick in die Entwicklung dieser Diözese und ihres späteren Territoriums, so daß die Untersuchung einfach als Muster für ähnliche Forschungen dienen kann.

Betheln (Hann.) *E. Hennecke.*

Heinrich Christoph Matthes, Die Einheitlichkeit des Orrmulum. Studien zur Textkritik, zu den Quellen und zur sprachlichen Form von Orrmins Evangelienbuch. (Germanische Bibliothek. II. Abteilung: Untersuchungen und Texte.) Heidelberg 1933. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. XVI, 277 S. Geh. RM. 17.50, geb. RM. 19.50.

Diese Arbeit setzt es sich zum Ziel, die wesentliche Einheitlichkeit der Verfasserschaft an der frühmittelenglischen Evangelienharmonie

---

tige Hof konnte dem Bischof auch ohne die Kirche geschenkt sein): die eigentümliche Beobachtung, daß sich auf ihrem Turm im Unterschied von den umliegenden Kirchtürmen eine Henne befindet (als Filialverhältnis gedeutet, vgl. die entsprechenden Figuren auf der Goldschale im Schatz von Monza), mag auf sich beruhen. Vitus als Heiligenpatron findet sich an einer Anzahl von Kirchen, die seit 834 bzw. 855 im Bezirk von Meppen bzw. Visbek zu Corvey gehörten, und ist bei einigen erst nachdem an Stelle ursprünglich anderer getreten (Meppen, Freren); in Barnstorf findet sich 1347 (Urk. des Hist. Ver. für Niedersachsen 673) u. ö. das Patrozinium des hl. Kreuzes (erst später Vitus Prinz S. 181), ebenso in Friesoythe (Urkunden v. J. 1426 bei Reimers, vgl. schon Sello). In Bippen spricht für den hl. Georg das Kirchensiegel (Unterschrift und Figur). In einem weiteren Anhang zur Tabelle hat Verf. die Patrozinien sämtlicher Kirchen im Osnabrückschen mit Einschluß von Kapellen alphabetisch zusammengestellt.

8) Dem Kloster Corvey (s. vorige Anmerkung) weist Verf. eine Anzahl Eigenkirchen ohne beigegebenen Beleg zu, so die Tochterkirchen Hesepe und Rhede (was noch nicht das gleiche Patronatsverhältnis wie der betr. Mutterkirche bedingt), ferner Westerstede (das jetzige Westerburg, wo Kloster Werden früh begütert war) und Lohne. Was die übrigen betrifft, so ist der in der Tabelle angegebene Zeitpunkt „um 1150" hinfällig; denn die Nachricht OUB I 279, aus P. Wigands Archiv III 3, S. 8 entnommen, befindet sich erst in einem um 1500 (!) angefertigten Nachtrag der betr. Hs. (Philippi, Abhandlungen über Corveyer Geschichtsschreibung II 129), so daß vor dieser Zeit ein Beweis für die Kirchen in Sögel, Gr.-Kneten, Altenoythe und Belm noch aussteht. Als Patronatskirche des Stifts Herford begegnet Lengerich i. W. schon 1170 WUB I 1958.

„Orrmulum" nachzuweisen. Diese Aufgabe ist methodisch sauber und mit viel kombinatorischem Scharfsinn durchgeführt, und man wird den Ergebnissen, nach denen besonders auch die vielen Einschübe und Korrekturen, wenn nicht vom ursprünglichen Verfasser selbst, so doch von Leuten seiner nächsten Umgebung und auf seine Aufforderung hin vorgenommen wurden, im wesentlichen zustimmen können. Obwohl das Hauptziel der Arbeit rein philologisch ist, fällt auch auf mehrere breitere Problemkreise neues Licht und dadurch gewinnt die Untersuchung auch kirchenhistorisches Interesse. Zunächst wird die Frage der Quellen ausführlich aufgerollt und in Widerlegung früherer Meinungen eine im Ma. weitverbreitete Bibelglosse, die dem Walafrid Strabo und dem Anselm von Laon zugeschrieben wurde, als Hauptquelle nachgewiesen, woneben nur noch einige Bibelkommentare Bedas in Frage kommen. Wichtiger als dieser Beitrag zur Geschichte eines wichtigen Bibelwerkes ist die neue Auffassung vom Wesen des Orrmulum, die der Verfasser in überzeugenden Argumenten gegen die bisherigen Ansichten begründet: Wir haben es hier nicht mit einer Homiliensammlung, sondern mit einer sorgfältig durchdachten Evangelienharmonie zu tun. Soweit aber unsere bisherige Kenntnis der Geschichte der Evangelienharmonien geht (196), kannte das Ma. weder vor noch nach Orrmin durchgeführte Evangelienharmonien, und das Orrmulum wäre danach eine Neuheit und originelle Leistung. Es wird nämlich in sehr interessanter Weise gezeigt (47—76), wie geschickt hier die verschiedenen Berichte nicht mechanisch aufgereiht, sondern mosaikartig zu einer Einheit verwoben sind. In den späteren Partien läßt das allerdings nach, aber die dafür vom Verfasser als Grund vermuteten bewußten Absichten des Autors (74) leuchten nicht recht ein, und man hat wohl einfach Nachlassen des Eifers anzunehmen. Das wäre sogar ein weiteres Argument dafür, daß eine originelle Leistung vorliegt. Der Verfasser scheut diese Folgerung (196), solange nicht eine genauere Erforschung der Geschichte der Evangelienharmonien das Fehlen von Vorlagen erwiesen habe, und diese Scheu ist vorläufig sicher berechtigt. Aber warum sollte hier nicht einmal gerade eine volkssprachliche Arbeit, selbst wenn sie, wie das Orrmulum, aus dem saeculum obscurum der englischen Literatur stammt, Pionierarbeit geleistet haben, da doch die Volksseelsorge eine Evangelienharmonie besonders nahelegte? Die Forschung auf dem Gebiet der Darstellungen des Lebens Jesu könnte jedenfalls durch die vorliegende Untersuchung auf das Orrmulum aufmerksam werden.

Bei diesen wertvollen literarhistorischen und kirchenhistorischen Ergebnissen ist es bedauerlich, daß der Verfasser dann doch diesen Fragen nur so weit nachgeht, als sie mit seinem textkritischen Hauptziel zusammenhängen, und etwa nicht auch den Aufbau der verlorenen Teile an der erhaltenen Liste der lat. Texte verfolgt (61), oder die Quellenfrage nicht zu Ende behandelt, nachdem sie schon so weit und ergebnisreich gefördert ist. Diese Dinge hätten eher als das rein philologische Problem einen lohnenden Hauptzweck der übrigens etwas langatmigen Untersuchung gestellt.

Cambridge. *Ludwig Borinski.*

Gertrud Frischmuth, Die paulinische Konzeption in der Frömmigkeit Bernhards von Clairvaux. (= Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, hsg. von A.

Schlatter und W. Lütgert. 37. Bd. Heft 4.) Gütersloh. Bertelsmann. 1933. 111 S. RM. 3.20.

Das Buch der Verf. ist dadurch bemerkenswert, daß es einen neuen Entwurf der bernhardinischen Frömmigkeit bringt, wie er erst durch die neuen Bernhardforschungen und durch die veränderte Beurteilung der mittelalterlichen Mystik in den Arbeiten der letzten Jahre, vor allem in den Arbeiten von R. Seeberg zur mittelalterlichen Kirchengeschichte möglich geworden ist. Von vornherein wird eine klare Front gegen die beiden traditionell gewordenen Anschauungen abgesteckt, die bisher die Deutung der bernhardinischen Frömmigkeit in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung beeinflußt haben: einmal betr. der Anschauung von den geschichtlichen Zusammenhängen der bernhardinischen Frömmigkeit die Harnacksche These, daß die bernhardinische Frömmigkeit von der augustinisch-neuplatonischen Linie der abendländischen Mystik her zu verstehen sei, zweitens betr. der theologischen Beurteilung Bernhards die Ritschl'sche These, welche einen Gegensatz zwischen Christusglaube und Christusmystik konstruierte und die Christusmystik als unevangelisch abtat. Demgegenüber geht die Verf. von einer Hauptthese aus: die bernhardinische Frömmigkeit ist eine innere Neugestaltung und Verlebendigung des paulinischen Frömmigkeitstypus, und die bereits von der früheren Forschung festgestellten Beziehungen des bernhardinischen zum paulinischen Denken sind nicht nur punktuelle Berührungen, sondern ein Teilstück aus einer Frömmigkeitshaltung, die in viel umfassenderem Sinne eine Identität mit der paulinischen Frömmigkeit aufweist. Dementsprechend werden die beiden genannten Thesen richtiggestellt — einmal die Harnacksche These durch den Nachweis, daß bei Bernhard nicht die neuplatonische, sondern die paulinische Linie der abendländischen Frömmigkeit aufgenommen wird und daß auch die Anknüpfung Bernhards an Augustin niemals in dem Neuplatonischen bei Augustin, sondern nur in dem Genuinchristlichen bei Augustin zu suchen ist, das aus paulinischem Geiste genährt ist. Diese Abwehr des Augustinismus ist, wie die Verf. ausdrücklich bestätigt, „nicht der Versuch einer Eliminierung des augustinischen Einflusses überhaupt, wohl aber geht die Bemühung dahin, dem Augustinismus den Boden zu entziehen, der Bernhard auf die neuplatonische Ebene schieben wollte". Zweitens die Ritschl'sche These durch den Nachweis einer inneren Identität in den einzelnen Punkten der bernhardinischen und paulinischen Frömmigkeit: die eigentliche Hauptaufgabe des Buches, die sachlich aufs glücklichste gelöst wird, wenn auch die Form der Darstellung noch manchmal eine gewisse schülerhafte Ungewandtheit und Trockenheit aufweist. Die Untersuchung ist nicht einfach eine Notierung von bernhardinisch-paulinischen Parallelstellen und Pauluszitaten bei Bernhard, sondern sucht im deutlichen Bewußtsein der historischen Distanz und Verlagerung in einer Erforschung der einzelnen Elemente der bernhardinischen Frömmigkeit die innere Verwandtschaft mit dem paulinischen Grundtypus aufzuweisen. Das erste Kapitel bringt die allgemeinen Grundlagen und den Versuch einer Fundierung der These vom paulinischen Einfluß auf Bernhard. Bernhard wird verstanden „als der urtümlich fromme, kontemplativ-praktisch gerichtete, noch ganz untheologische (theologisch in der Richtung des Harnackschen Begriffs vom Dogma verstanden) Typ, der seine Frömmigkeit lebt, dem man nur gerecht wird, wenn man die unmittelbaren Äußerungen seiner Frömmigkeit belauscht". Für die Beurteilung dieser Frömmigkeit ist entscheidend, daß sie im Liturgischen lebt und dies ihre formale Daseinsbe-

dingung ist. So bringt die Verf. eine Darstellung des liturgischen Rahmens, der liturgischen forma pietatis des täglichen Lebens der bernhardinischen Frömmigkeit, der forma pietatis, die ihre Zusammenfassung findet in dem Mysterium der geschichtlich vollendeten Erlösung, das in dem dreifachen Zirkel des liturgischen Geschehens des Kirchenjahres, des Tages und der Messe seine ständige Vergegenwärtigung erhält und dauernd auf die kontemplative Frömmigkeit dessen einwirkt, der dieses liturgische Geschehen vollzieht oder erlebt. Von hier aus werden die einzelnen Berührungspunkte aufgezeichnet (2. Kap.): die Entfaltung des Inhalts der bernhardinischen Frömmigkeit als Christusfrömmigkeit, als paulinische Christinnigkeit unter dem Aufriß des dreifachen adventus Christi, des primus (geschehenen) adventus Christi in infirmitate, des ultimus (zukünftigen) adventus Christi in maiestate, des medius (gegenwärtigen) adventus Christi in spiritu. Der erste adventus zeigt Christus secundum carnem, der letzte den zur Rechten des Vaters erhöhten Christus. Entscheidend ist die Betrachtung des gegenwärtigen Christus. „Der Strahl, der von dem praeteritu noch ausgeht, der Schein, der von dem futurum schon zurückstrahlt, schneiden sich und lassen in diesem praesentischen Punkte die ganze Glut der subjektiven Frömmigkeit Bernhards aufflammen, die das Vergangene vergegenwärtigend und das Zukünftige antizipierend in ihren gegenwärtigen Lichtkreis ziehen muß." „Das Leben in den gegenwärtigen Christus", „Die Inexistenz Christi und das Existieren in Christus, unter diesem Erlebnis steht die Frömmigkeit Bernhards wie des Paulus." Von hier aus erhält die theologia crucis ihren Sinn: Die communio an dem Leben Christi in seiner Niedrigkeit, seinem Leiden und Tode führt hinüber in die Gemeinschaft an dem Herrlichkeitsleben Christi. Aber für den Gläubigen ist die volle gloria in diesem Aeon noch verborgen mit Christo in Gott. Das In-Christo-sein ist ein ambulare non per speciem, sed per fidem. Bernhard selbst gehört aber wie Paulus zu den wenigen, welchen die Wand, die den gegenwärtigen und den zukünftigen Aeon trennt, transparent wurde. „Bernhard ist einer letzten Intensivierung des Geisterlebnisses gewürdigt worden, er erfährt die ekstasis und empfängt hierin gleich seinem geistlichen Vater Paulus die höchste Steigerung seiner Christinnigkeit." Die Geistwirkung und Erfahrung vollzieht sich aber nicht als eine wilde, freie, sondern innerhalb der Kirche. So bringt logischerweise das dritte Kapitel die Gestaltwerdung der Ecclesia in Analogie zu dem dreifachen adventus Christi. Entsprechend den drei Formen des adventus Christi liegt zwischen den Gestalten der vorweltlichen und der zukünftigen Ecclesia des transzendenten Aeons ihr status praesens, in dem die Kirche in die polare Spannung der infirmitas Christi und der im Gegensatz verhüllten gloria hineingezogen wird. Nur in der Kirche als dem gegenwärtigen Leib Christi ist die Gemeinschaft mit Christus möglich und bedingt die Gliedgemeinschaft aller, die an dem einen Leib Christi teilhaben. So bedeuten also die kirchlichen Elemente seiner Frömmigkeit keine Verdunklung und Durchkreuzung der Verwandtschaft Bernhards mit dem paulinischen Grundtyp, sondern bestätigen sie gerade in der Andersartigkeit ihres religiösen Ausdrucks. Die These: Bernhard ist in seiner Frömmigkeit ein paulinischer Typus wird sowohl seiner Person wie seiner Tätigkeit und seinem Denken gerechter als die herkömmliche protestantische Interpretation, die Bernhard gerade noch gelten ließ, soweit er in seiner Rechtfertigungs-„Lehre" als ein „Vorläufer" der Lutherschen iustificatio sola fide erscheinen konnte, eine Interpretation, die ihre Berechtigung lediglich in einem theologischen Geschichtsbild hat,

das in den Spuren Gottfried Arnolds die mittelalterliche Kirchengeschichte auf der Idee des Abfalls und der testes veritatis begründet. Auch auf die Frage nach der Möglichkeit einer christlichen Mystik gibt die Arbeit eine Antwort, wenngleich die Verf. dieses Problem direkt nicht behandelt. Die Frömmigkeit Bernhards zeigt, daß eine christliche Konzeption des mystischen Erlebens möglich ist, in der die konkreten geschichtlichen Elemente der christlichen Offenbarung dem geschichtseliminierenden Einfluß der mystischen Einheitsidee die Waage hält und daß als Grenzfall, als Frömmigkeitstypus, als Typus der vita christiana und der experientia christiana eine christliche Mystik möglich ist, in der die jeder Mystik innewohnende Tendenz nach einer Auflösung und Spiritualisierung, Mythisierung und Entgeschichtlichung der christlichen Offenbarung in der Praxis der Frömmigkeit gebändigt ist. Auch hier zeigt die Verwandlung der Kirchengeschichtsschreibung in eine Darstellung der Geschichte und Typen der christlichen Frömmigkeit nicht nur eine reichhaltigere, sondern auch eine tiefere und sachlichere geschichtlichere Erfassung der Gestalten der christlichen Kirche, als dies in einer abstrakten Dogmengeschichtsschreibung möglich ist.

Halle (Saale). *Ernst Benz.*

Irmentraud Kern, Das höfische Gut in den Dichtungen Heinrich Frauenlobs. (= Germanische Studien, Heft 147.) Berlin, Verlag Dr. Emil Ebering. 1934. 98 S.

Frauenlob, ein deutscher Dichter aus der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts, ist gekennzeichnet durch seine „Stellung zwischen zwei Zeiten": der ritterlich-höfischen und der bürgerlichen. Die vorliegende Darstellung hat sich zur Aufgabe gemacht, diese Stellung zu zeichnen, indem sie die Verbindung nach rückwärts, zu der höfischen Dichtung, aufzeigt. Frauenlob schöpft ganz und gar, auch ganz bewußt, aus dem überlieferten höfischen Gut. Aber ebenso deutlich wird die Auffüllung der alten Formen und Begriffe mit neuem Inhalt, der sie für eine neue Zeit lebendig erhalten soll. Die Darstellung geht gewiß in erster Linie die Germanisten an; aber auch der Kirchenhistoriker wird sie auswerten können. Denn es ist gerade die Eigenart Frauenlobs, „den alten höfischen Tugenden von der theologischen Seite her neuen Wert zu verleihen, damit sie für die veränderte, unhöfische Welt Geltung behalten". Das wird u. a. an der Bedeutung der êre, triuwe, staete in Frauenlobs Dichtungen aufgewiesen, wie auch die religiöse Bedeutung der saelde bei Frauenlob hervorgehoben wird. Es wird hingewiesen auf den Zusammenhang der Wertabstufung der Tugenden bei Frauenlob (rein weltliche, die von der mâze begrenzt, göttliche, die unbegrenzt sein müssen) mit der Moralphilosophie des Petrus Lombardus. Andrerseits wird als charakteristisch für den Dichter, der darin auch ein Vertreter seiner Zeit ist, das Einfließen weltlicher Motive in die geistliche Dichtung dargestellt (z. B.: Christus wird der leitvertrîp genannt, wie die höfischen Dichter und auch Frauenlob selbst die Frau im Minnesang anreden; das Verhältnis Gottes zur Maria wird als Minne gezeichnet und ganz ins Irdische verkehrt. Darin geht Frauenlob noch über die höfische Mariendichtung hinaus). — Die Bearbeitung eines so eng begrenzten Stückes aus der Geschichte der deutschen Dichtung trägt durch die Darstellung und quellenmäßige Belegung einzelner charakteristischer Züge, die im Gebiet ihrer Betrachtung liegen, dazu bei, Stoff zu bieten zur Erfassung des Glaubenslebens und des theologischen Denkens dieser Zeit geistiger Wandlung.

Berlin. *J. v. Drigalski.*

Deutsche Literatur. Sammlung literarischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Entwicklungsreihen. Reihe: Geistliche Dichtung des Mittelalters, Bd. 6: „Die Erlösung". Eine geistliche Dichtung des 14. Jahrhunderts. Auf Grund der sämtlichen Handschriften zum erstenmal kritisch herausgegeben von Friedr. Maurer. Leipzig 1934. Phil. Reclam jun. Verlag. Geh. RM. 7.50, Ganzleinen RM. 9.—, Halbleder RM. 15.—.

Das gegenwärtige Bewußtwerden der Kräfte und Bindungen des Volkstums hat auch die Frage nach der Bedeutung des christlichen Glaubens für das deutsche Volkstum lebendig gemacht. Zur Vertiefung und Klärung dieser Frage trägt es bei, die Geschichte des christlichen Glaubens im deutschen Volk zu verfolgen. Wir müssen auf die Glaubenszeugnisse deutscher Menschen mit Offenheit hinhören, die den christlichen Glauben annahmen und verkündigten und dabei ihr Volkstum ganz unbewußt wirklich lebten, was ja entscheidender ist, als es zu wissen und zu denken, so wichtig dies für eine Zeit sein mag, die sich dem Leben im Volkstum entfremdet hat und dahin zurückfinden will. In der Reihe „Geistliche Dichtung des Mittelalters", der 2. Reihe in dem Sammelwerk „Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen", deren Herausgeber Friedrich Maurer ist, sollen die wichtigsten literarischen Denkmäler vom Auftreten der deutschen Quellen bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts zusammengestellt werden, die die nationale Aneignung des Christentums aufzeigen. Der 1. Band soll die Karolingerzeit umfassen, Band 2 die Ottonenzeit, Band 3 die Salierzeit, Band 4 die Salierzeit und frühe Stauferzeit, Band 5 die Zeit des Eindringens der Weltlichkeit. Der vorliegende 6. Band, der die Reihe abschließt, ist als erster erschienen. Er bringt die erste kritische auf sämtlichen Handschriften beruhende Gesamtausgabe der „Erlösung". Diese Dichtung eines hessischen (oder nassauischen) Geistlichen aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts ist das letzte geistliche Epos, eine letzte Zusammenfassung der biblischen und dogmatischen Dichtung, die im 14. Jahrhundert, mit dem Überwiegen des Interesses am Stoff über das an der Form, von der Prosabibel, den prosaischen biblischen Geschichten abgelöst wird. In der Geschichte der nationalen Aneignung der Bibel kommt also diesem Epos eine besondere Bedeutung zu. Es faßt in straffer Form den Inhalt der Bibel unter dem Gesichtspunkt der Heilsgeschichte, des Wunders der Erlösung durch Christus zusammen. Das Geschehen steht durchaus im Vordergrund, aber auch das christliche Dogma ist in die Dichtung hineingearbeitet. Die dramatische Bewegtheit vieler „Szenen" hat mit dazu beigetragen, daß das Epos zur Grundlage eines großen Teils des geistlichen Dramas der Folgezeit geworden ist. Auch viele Motive, denen wir in der geistlichen Lyrik, zumal der Marienlyrik, häufig begegnen, sind in die Dichtung eingewoben. Wegen ihrer Vielseitigkeit ist sie in ihrer knappen eindrucksvollen, dramatisch wirkenden Form besonders geeignet, in die Glaubenswelt christlicher Deutscher des Spätmittelalters einzuführen.

Berlin. *J. von Drigalski.*

Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung von Konrad Burdach. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. 6. Band. Schriften Johanns von Neumarkt, hrsg. unter Mitwirkung K. Burdachs von Joseph Klapper. Erster Teil. Buch der Liebkosung. Übersetzung des pseudoaugustinischen Liber soliloquiorum animae ad Deum.

1930. 212 S. Geb. RM. 14.—. Zweiter Teil. Hieronymus. Übersetzung der unechten Briefe des Eusebius, Augustin und Cyrill zum Lobe des Heiligen. 1932. XII, 536 S. Geh. RM. 32.50. 7. Band. Petrarcas Briefwechsel mit deutschen Zeitgenossen. Mit einem Anhang: Petrarcas sonstige Berichte und Urteile über Deutschland, hrsg. von Paul Piur. 1933. XVII, 271 S., Geh. RM. 24.—.

Der sechste und siebente Band von Burdachs großem Werke (vgl. zuletzt ZKG. N. F. Band 12 [1930], S. 64 ff.), von Burdachs Mitarbeitern Klapper und Piur unter Mitwirkung Burdachs ausgeführt, haben verschiedenen Charakter. Der sechste dient der Literatur- und Sprachgeschichte mit der Herausgabe und Bearbeitung der Übersetzungen Johanns von Neumarkt, denen die lateinischen Originaltexte in der Form, in der sie etwa dem Kanzler Karls IV. vorgelegen haben müssen, in Spaltendruck beigegeben sind. Die beiden Halbbände enthalten einstweilen nur die oben angegebenen Texte mit dem notwendigen Apparat dazu; ein Einleitungsteil, der eine Erörterung der Frage, welche Sprachformen im einzelnen dem Johannes zuzuschreiben sind, eine Beschreibung der Handschriften und Darstellung ihrer mundartlichen Züge, eine Begründung des Verwandtschaftsschemas der Handschriften, ein ausführliches Glossar und dergleichen bringen soll, steht noch aus. Der siebente Band von Piur wird und muß dem Historiker hochwillkommen sein. Er enthält eine ausführliche Einleitung mit Darlegung von Petrarcas Beziehungen zu Deutschland (seine Reisen in Deutschland, seine Beziehungen zu Kaiser Karl IV. und dem Prager Hof, Petrarca und Johann von Neumarkt), dann Ausführungen über die Überlieferung des Briefwechsels und der in den Anhang aufgenommenen Stücke, endlich Bemerkungen zur äußeren Einrichtung der Ausgabe. Die Briefe selbst bieten diejenigen von und an Karl IV., von und an Johann von Neumarkt, zweie an den Erzbischof Ernst von Prag und einen an die Kaiserin Anna, im ganzen 36 Stücke. Ein Anhang bringt unter XIV Nummern Briefe Petrarcas und Stücke aus Briefen, die sich alle irgendwie auf Petrarcas Reisen nach Deutschland und seine gesamten Verbindungen mit Deutschland beziehen. Das ist alles von höchstem Wert und größter Wichtigkeit, ausführlich und mit eingehendster Arbeit erläutert. Es ist notwendig, daß sich jeder Historiker, der sich genauer und allgemeiner mit dem 14. Jahrhundert beschäftigt, eingehend mit diesem Bande vertraut macht; auch zu seiner Weiterverarbeitung wird noch manches zu leisten sein.

Auf meine oben genannten Ausführungen in ZKG. von 1930 und auf andere kritische Einwände gegen sein Werk hat Burdach geantwortet: Die seelischen und geistigen Quellen der Renaissancebewegung. Histor. Zeitschrift Band 149, Heft 3 (1934), S. 477—521. Darauf zu erwidern ist hier nicht der Ort, aber die Leser dieser Zeitschrift sollen doch auf die Ausführungen Burdachs ausdrücklich hingewiesen werden.

Erlangen. *B. Schmeidler.*

Julius Böheim, Das Landschaftsgefühl des ausgehenden Mittelalters. (= Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance. Bd. 46.) Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1934. VI, 132 S.

Diese Schrift zeichnet sich durch eine ganze Reihe von Vorzügen aus: reiches Material, klare philosophische Problemstellung, sicheren historischen Zeitsinn, eindringliche, phrasenlose Sprache. Der Kirchenhisto-

riker erfährt willkommene Belehrung über den Wandel der kirchlich-theologisch bestimmten Naturferne, der „Autonomie des Menschen" des Früh- und Hochmittelalters, hinüber zu dem urwüchsigen Naturgefühl der späteren Jahrhunderte, einem Gefühl, das sich in Dichtung und Malerei zu eigenem Ausdruck emporringt und immer mehr den Gegensatz gegen die scholastische Moraltheologie erkennen läßt, wie es gleichzeitig eine untere Strömung der Vulgärtheologie (in der Predigt vornehmlich) durchdringt. Die Arbeit verdient in höchstem Maße Dank und Anerkennung.

Breslau. *Peter Rassow.*

Dietrich von Niem, Dialog über Union und Reform der Kirche 1410 (De modis uniendi et reformandi ecclesiam in concilio universali). Mit einer 2. Fassung aus dem Jahre 1415. (= Quellen zur Geistesgesch. d. MA. u. d. Renaissance, 3. Band.) Hrsg. von Hermann Heimpel. Leipzig-Berlin, B. G. Teubner. 1933. XXXII, 120 S. Geh. RM. 4.50, geb. RM. 5.80.

Wer in Seminarübungen eine Einführung in die Probleme der vorreformatorischen Kirchengeschichte geben will, wird dankbar diese handliche und sorgfältige Ausgabe einer der wichtigsten Reformschriften durch den Verfasser der neuesten Monographie über Dietrich von Niem (Münster 1932) begrüßen. Die Textgestaltung, die auf der gesamten handschriftlichen Überlieferung fußt und zwei Fassungen berücksichtigen mußte, versucht ein Bild von der beiden Fassungen zugrunde liegenden Urform zu geben, zugleich aber auch die kirchenpolitisch wichtigen Abweichungen der zweiten Fassung von 1415 deutlich zu machen. Darum ist für die gleichlautenden Stellen ein gemeinsamer Text mit Variantenapparat geboten, während die redaktionellen Verschiedenheiten in Spaltendruck wiedergegeben werden. Eine ausführliche Einleitung führt, gut orientierend, in die vorliegenden Probleme ein, stellt zunächst die Bedeutung der Schrift heraus, erörtert dann Textbestand und Disposition und berichtet schließlich über die Überlieferung.

Berlin-Lichterfelde. *Walter Dreß.*

Paul Arendt, Die Predigten des Konstanzer Konzils. Ein Beitrag zur Predigt- und Kirchengeschichte des ausgehenden Mittelalters. Freiburg i. Br., Herder & Co. 1933, XI, 267 S. RM. 5.—.

H. Finke hat sich die wissenschaftliche Erforschung des Konstanzer Konzils zur Aufgabe gesetzt. Viele Jahre durchreiste er die ganze Welt, um das zerstreut liegende Quellenmaterial zu sammeln. Der gewaltige Stoff, der in Jahrzehnten angesammelt wurde, bot dann für seine Schüler Material für Dissertationen. Eine solche Arbeit legt uns nunmehr der Regens des Ermländischen Priesterseminars zu Braunsberg, Paul Arendt, vor. Sie behandelt die Predigten des Konstanzer Konzils, die zweifellos eine beachtenswerte Quelle für die Kirchen- und Kulturgeschichte des 15. Jahrhunderts darstellen. Die Untersuchung legt das in den verschiedenen alten Predigtsammlungen gedruckte Material zugrunde und verbindet das von Finke neu erschlossene reiche Material, das Arendt noch nach den Aufzeichnungen Finkes benützte. Für den Druck des zweiten Bandes der Konstanzer Konzilsakten wurde dieses Quellenmaterial noch einmal

überarbeitet und bedeutend vermehrt. Auch diese Ergänzungen wurden von Arendt noch in seine Publikation hineinverarbeitet.

Arendt beschränkt sich auf „Predigten", während in den Konstanzer Konzilsakten die „Sermones" als einheitliches Ganzes betrachtet werden. Daraus ergeben sich die von Arendt erwähnten Unterscheidungen, daß z. B. letzterer nur einen Kardinal als Prediger anführt, während Finke mehrere als Redner erwähnt (S. 29). Da es praktisch kaum möglich ist, Reden und Predigten am Konzil zu unterscheiden, halte ich die in den Acta getroffene Stoffbehandlung für die richtige. Denn wenn z. B. bei der Entsendung oder beim Empfang einer Delegation eine Rede gehalten wird, ist dies eine Rede oder eine Predigt? Wenn Arendt die Predigt als „mündlichen Vortrag religiöser Wahrheiten vor der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde im Namen der Kirche" definiert, so müßte er viele von ihm als „Predigten" gebrachte Vorträge ausscheiden. Umgekehrt müßte er nach dieser Definition „Reden" eines Zabarella, ja sogar des Laien Malatesta ohne weiteres als Predigten aufnehmen. Denn Malatesta sprach im Namen seines Mandanten, des Papstes Gregor, also auch im Namen der Kirche. Die Unterscheidung zwischen Reden und Predigten kann in vielen Fällen nur ziemlich willkürlich geschehen. Die angeführte Definition mag für landläufige Predigten passen, für Konzilspredigten ist sie nicht anwendbar. Denn die weitschweifigen Ausführungen über Mißstände in der Kirche, über das Pfründenwesen, über Fragen der Kirchenpolitik, die Lobeshymnen auf König Sigismund können kaum als „religiöse Wahrheiten" bezeichnet werden. Als Hauptthema nennt Arendt die Kirchenreform: „Ja im Grunde gibt es nur ein einziges eigentliches Thema, die reformatio ecclesiae..., das alle unsere Predigten mehr oder minder durchzieht" (S. 88). Daneben müßte unbedingt noch die Union der Kirche genannt werden, die in der ersten Konzilszeit ganz im Vordergrunde des Konzilsinteresses und daher auch der Predigten gestanden ist.

Arendt muß sich natürlich auch mit der Frage der konziliaren Theorie in Konstanz befassen. Er vertritt dabei die landläufige, auch von Hefele in seiner Konziliengeschichte gehaltene Ansicht des Sieges des Konziliarismus: „Die konziliare Theorie erringt in Konstanz ihren praktischen Sieg und das Konzil erteilt ihr die formelle Sanktion als kirchliche Lehre." Die Gegner des Konziliarismus meint Arendt kurzerhand als „Schmeichler Johanns" qualifizieren zu können. Diese Ansicht entspricht nicht den Tatsachen. Arendt ist der Gefahr erlegen, eine einzige Quelle, die Predigten, zu verabsolutieren. Aber auch selbst dabei hätte er den Gegenstimmen mehr Bedeutung beilegen müssen. So ist es vor allem auch unrichtig, daß der Konziliarismus „in den ersten Jahren das Konzil beherrschte". Gerade vom Beginn des Konzils kann dies nicht gesagt werden. Bei Auswertung des gesamten Quellenmaterials können wir feststellen, daß es sich bei der Erklärung der Superiorität des Konzils lediglich um eine Notstandsmaßnahme handelte (vgl. meine Ausführungen in der Festschrift für O. Redlich, Mitt. d. öst. Inst. f. Geschf. Ergbd. XI, 395—420 u. Jahrbuch d. Leo-Gesellschaft 1933, S. 110—127).

Im übrigen gibt das Buch Arendts einen wertvollen Überblick über Inhalt und Form der Predigten auf dem Konstanzer Konzil und bedeutet einen beachtenswerten Beitrag zur spätmittelalterlichen Kultur- und Kirchengeschichte.

Wien. *Johannes Hollnsteiner.*

P. [Albert] Auer, O. S. B., Ein neuaufgefundener Katalog der Dominikaner[-]Schriftsteller. Lutetiae Paris.: Haloua 1933. (= Institutum historicum f. f. Praedicatorum, Romae. Dissertationes historicae, fasc. 2). (124 S.) 8°. 20 fr.

Jede Entdeckung, die zur Kenntnis der Literaturgeschichtschreibung im Mittelalter neues Material zutage bringt, erinnert daran, wie vieles auf diesem Gebiet noch zu klären ist; und jede Untersuchung eines solchen Fundes bekommt diesen Mangel zu spüren. Nur eine umfassende Handschriftenkenntnis befähigt dazu, einen solchen Fund überhaupt zu beurteilen, kritisch in das bekannte Material einzuordnen und in geeigneter Weise zu veröffentlichen. Der Entdecker der neuen, im Prager Dominikanerkonvent St. Anna liegenden Handschrift mit einem Gelehrtenkatalog des Predigerordens, beweist durch Form und Methode der Veröffentlichung und Behandlung seines Fundes, daß er das verwandte Überlieferungsmaterial völlig beherrscht — für den Kenner seines Buches über Johann von Dambach keine Neuigkeit. Wenn trotzdem runde Ergebnisse nicht herauszustellen sind, wenn die philologischen und literarhistorsichen Untersuchungen eine genaue Abgrenzung von Quellen- und Abhängigkeitsverhältnissen nicht herbeiführen können, so wird man daraus nicht schließen dürfen, daß die Forschungen etwa nicht tief genug gedrungen wären. Die zunächst äußerlich erscheinenden Feststellungen durch Nachweis der mit anderen Listen gemeinsamen Namen und ihrer Reihenfolge dienen mehr zu einer Einführung in die Probleme, als um irgend etwas zu beweisen; nimmt man (S. 68 u. 78) nur etwa die Gruppe um Thomas v. Aquin (Nr. 30—35), deren Reihenfolge Verwandtschaft mit dem Erfurter Katalog wahrscheinlich macht, so ist bei der abweichenden Textgestaltung dieser Einfluß doch nicht als innere Abhängigkeit zu erweisen. Zur Vorsicht mahnt die Tatsache, daß der Erfurter Katalogschreiber aus dem Prager Manuskript oder einem gemeinsamen Textträger gerade an den Stellen ganz deutlich geschöpft hat, wo die äußeren Merkmale nicht übereinstimmen. Man wird hier einmal über die Bedeutung des Weiterwirkens der Prager Liste hinausgehen und dankbar feststellen dürfen, daß ein Anlauf gemacht ist, eines der größten mittelalterlichen Werke der Literaturgeschichtschreibung, den Katalog der Erfurter Kartause, in seiner Entstehung zu erklären. Die Wirksamkeit der Dominikanerliste tritt also gerade außerhalb der Predigerschriftstellerei am deutlichsten in Erscheinung. Um so eifriger wird man die Spuren verfolgen müssen, welche aus der reinen Ordensliteraturgeschichte hinausführen. Auch die Buxheimer Liste (S. 76), die noch als nicht wiederaufgefunden gelten muß (die Ausgabe des alten Katalogs bringt kein Konkordanz mit den erhaltenen Handschriften), verdient weitere Prüfung. Aber bei solcher Auffassung der Aufgabe, die weit über den Rahmen von Auers Untersuchungen hinausführen würden, häufen sich schon bei der Feststellung der Handschriften die Schwierigkeiten. Beweise dafür sind auch die Versuche, über die heutigen Signaturen ehemaliger Victorini Klarheit zu schaffen, was S. 43 nicht, S. 50/51 nur bedingt gelingt, trotz der Pariser Bemühungen. Wer sieht, wie hypothetisch alles an diese Handschriften Anknüpfende bleiben muß, der wird gerne die Notwendigkeit anerkennen, vor allen Forschungen an Handschriften über diese äußeren Handschriftenfragen Klarheit zu schaffen. Auch in Auers Untersuchung würde manches anders aussehen können, wenn erst das Handschriftenmaterial der Bibliotheken systematisch erschlossen wäre: man würde vielleicht die Bezeichnung

„lector" bei Johannes von Freiburg nicht als charakteristisch ansehen, die „Summa Pisana" als geläufigen Titel auffassen, den Peregrinus nicht vorzugsweise für östliche Bibliotheken in Anspruch nehmen (S. 87). Um viele ähnliche Fragen bemüht sich die Untersuchung wie der umfangreiche Apparat der Ausgabe, die also auch ihrerseits der Handschriftenforschung erhebliche Förderung bringt. Das Druckbild ist nicht durchweg so klar wie die übersichtlich gegliederte und alle Ansprüche befriedigende Darstellung.

Leipzig. *Heinrich Schreiber.*

Paul Ruf, Eine Ingolstädter Bücherschenkung vom Jahre 1502. Mit einem beschreibenden Verzeichnis der erhaltenen Handschriften und Drucke. München, Bayer. Akad. d. Wissensch. 1933 (= Sitzungsberichte der Bayer. Akad. d. Wissensch., philol.-hist. Abt. Jg. 1933, H. 4). (87 S.) 8°.

Hätte Magister Urban Klugkheimer, der erste Dekan der Ingolstädter Artisten der via moderna, seine Büchersammlung von 123 Bänden statt im Jahre 1502 zwei Jahre früher der theologischen Fakultät in Ingolstadt geschenkt, dann würde das Verzeichnis dieser beachtlichen Büchersammlung das von Paul Ruf fast gleichzeitig mit dieser Ausgabe im 2. Teil des 3. Bandes der Mittelalterlichen Bibliothekskataloge Deutschlands veröffentlichte Material zur mittelalterlichen Bibliotheksgeschichte der Universität Ingolstadt noch vermehrt haben; und eine solche Abrundung wäre zu begrüßen gewesen. Die Sonderausgabe aber besitzt einen nennenswerten Vorzug, der in der Katalogausgabe hätte unterdrückt werden müssen: Die erhaltenen Stücke der alten Bibliothek werden identifiziert und mit modernen Mitteln beschrieben. Diese bisher wiedergefundenen Stücke (es ist immerhin Aussicht, daß noch mehr wieder auftaucht) liegen alle in der Universitätsbibliothek in München, von deren bedeutenden Handschriftenschätzen ein Katalog noch nicht gedruckt ist. Man muß deshalb diesen Teilkatalog hoch willkommen heißen, er ist, nicht nur seines Umfanges wegen (S. 28—76), der wichtigste Teil der Veröffentlichung; denn nur durch ihn kann das alte Verzeichnis erst zu rechtem Leben erweckt werden. Die Sammlung Klugkheimers ist nicht etwa eine Zusammenstellung der für den Lehrbetrieb einiger Fächer üblichen Texte und Glossen; sie bietet in ihrem auf fast alle Wissensgebiete ausgedehnten Inhalt ein anschauliches Bild von der Vielseitigkeit eines im Unterrichtsbetriebe stehenden Geistlichen der Zeit; sie bietet auch dem Kenner der spätmittelalterlichen Universitätsgeschichte vielerlei Neues, das keineswegs lokal begrenzt ist (so ist S. 46 auch für Leipzig Beachtliches). Besondere Erwähnung verdient vielleicht der Hymnenkodex 4° 181 mit seinem reichen Inhalt. Lehrreich ist aber auch ein Vergleich des alten Kataloges mit den Angaben in den modernen Beschreibungen; erst durch die Verzeichnung mit den heutigen wissenschaftlichen Hilfsmitteln kommen Dinge zum Vorschein, die sich harmlos im alten Katalog verstecken, auch wenn dieses Inventar (das mit allen Rechtsformen der Schenkungsurkunde ausgestattet ist) plötzlich (S. 24) glaubt, sich mit Hinweis auf die genaueren Inhaltsangaben im Band selbst begnügen zu können. Durch solchen Vergleich läßt sich ermitteln, daß die alte Angabe Yrolomi sanctorum offenbar aus Viola sanctorum verderbt ist. In solchen Fällen hätte man gewünscht, daß die Ausgabe nicht ganz so schweigsam gewesen wäre. Der Apparat beschränkt sich auf ganz

wenige Emendationen; wenigstens ein „(!)" hätte man z. B. bei einer ungewöhnlichen Namensform wie S. 21 Johannes de Bronnard (für Bromyard) erwartet, da andere, weniger auffallende Fälle so behandelt sind. So bleibt auch unerklärt, welch ein Maß S. 19 mit arcus gemeint ist, das die Grenze angibt für die magni und die parvi libri (bei den identifizierten Bänden entspricht die Unterscheidung genau der von 2^0 u. 4^0); auch andere Stellen geben über das spätmittelalterliche Buchwesen erwünschte Aufschlüsse; so ist S. 10/11 die Gelegenheit benutzt, ein testamentarisches Bücherverzeichnis von 1509 zu veröffentlichen. Die S. 35 erwähnte Bücherliste wird in ihrer Bedeutung nicht klar; ist das angegebene wirklich nur Incipit? Ist es von Klugkheimers Hand? — Die Normalisierung von Namen und Titeln ist mit Vorsicht durchgeführt; das Register, dem leider Sachtitel ganz fehlen, zeigt, daß vieles in dieser Richtung stillschweigend getan ist. Erwähnung verdient endlich die aus der Schenkungsurkunde ersichtliche Auffassung des Stifters vom Wesen einer Fakultätsbibliothek seiner Zeit. Als Benützer seiner Bücher denkt er sich ausschließlich pauperes studentes, die das unter fest geregelten Bedingungen entliehene Buch ein Jahr lang benützen dürfen. Wie weit seine Stiftung diese ihre Bestimmung erfüllt hat, geht aus dem mitgeteilten Material nicht hervor.

Leipzig. *Heinrich Schreiber.*

Luther.

Martin Luther. Dargestellt von seinen Freunden und Zeitgenossen Johannes Mathesius, Philipp Melanchthon, Lucas Cranach d. Ä., Hans Sachs u. a. Mit einer Einleitung von August Ferdinand Cohrs. Herausgegeben und mit Photos der Lutherstätten versehen von Martin Hürlimann. Berlin. Atlantis-Verlag. 1933. 336 S. Geb. RM. 3.75.

Heyck, Eduard, Luther. Mit 63 Abbildungen und 3 Faksimiles. (= Monographien zur Weltgeschichte. In Verbindung mit anderen herausgegeben von Eduard Heyck. Bd. 29: Luther.) 2. bearb. Aufl. Bielefeld und Leipzig. Velhagen und Klasing. 1933. 120 S. Geb. RM.

Beide Bücher verfolgen keine wissenschaftliche Absicht, aber jedes ist in seiner Art charakteristisch und durch seltene Faksimiles und sehr gute photographische Wiedergaben von Bildern aus der Reformationszeit und Lutherstätten, wobei vor allem nicht allgemein Bekanntes gezeigt wird, ausgezeichnet. Hürlimann kam es bei seinem Werke darauf an, das zeitgenössische Luther-Bildnis vorzuführen, wie es Mitarbeiter, Freunde und Gegner erlebt haben. So bietet er aus den zeitgenössischen Quellen eine schöne Auswahl dar. An größeren Stücken werden Melanchthons Vita von 1546 ganz und Predigt I—XIV der 16 Lutherpredigten von Johannes Mathesius abgedruckt. Unter dem Thema „Stimmen der Zeit" sind die Eindrücke, die Luther während der Leipziger Disputation auf Mosellanus und in Worms auf Aleander und Ölhafen machte, wiedergegeben.

Dazu kommen aus der Bulle Exsurge Domine und dem Breve von 1523 die Stimmen Leos X. und Hadrians VI.; ihnen reihen sich die Urteile von Erasmus, Notizen aus Dürers Reisetagebuch und die Ein-

drücke Blarers in seiner Wittenberger Studienzeit an. Eine anschauliche Schilderung des Ermländer Bischofs, Staatsmannes und Dichters Johannes Dantiscus von seinem Besuch in Wittenberg — ihm machte Luthers gewandtes, freundlich-überlegenes, geselliges Wesen und der vornehme Stil seines Auftretens und Hauses Eindruck — und die Äußerungen von Erasmus Alberus, der wie Melanchthon u. a. in Luther den besonders begnadeten „Mann Gottes" sieht — die Wurzeln dafür liegen in Luthers Selbstauffassung — beschließen dieses Kapitel. Vielleicht hätte man noch einige Stücke aus Johann Oldecops Tagebuch, etwa die über die Vorlesungstätigkeit Luthers, hinzufügen können. Die Begräbnisreden von Melanchthon, Jonas und Bugenhagen, die Luthers Persönlichkeit unter bestimmten geschichtstheologischen Kategorien sehen und sie so in den Verlauf der Kirchengeschichte einordnen, bilden das Schlußkapitel. Hans Sachs' kostbare Gedichte — die Wittenbergisch Nachtigall und das Epitaphium — eröffnen und schließen das gelungene Werk, in dem Wort und Bild gleich stark reden, ab. Die Einleitung von Cohrs geht klug und besonnen auf die Fragestellungen über Luthers Werk und Person, die die Gegenwart aufgeworfen hat, ein; aber sie verliert, indem sie Luther zu einem Theologen der Existenz und Entscheidung umdeutet.

Lebendig und anschaulich geschrieben ist Heycks Werk. Es stellt vorwiegend den Ablauf der politischen und äußeren Ereignisse der Reformationszeit dar, ohne dabei genügend das in dieser Epoche der deutschen Geschichte ja besonders deutliche Ineinander von politischer und religiöser Haltung bei den einzelnen Personen hervortreten zu lassen. Die Gedankenwelt Luthers wird, wo gelegentlich auf sie eingegangen wird, unter dem doch jetzt überwundenen psychologischen Gesichtspunkt gesehen; Luthers große Werke werden selten, und wenn es geschieht, mangelhaft charakterisiert; Luthers innere Entwicklung kann ohne eingehende Vorarbeit an den Quellen nicht gezeichnet werden. Aufs Ganze gesehen scheint bei H. bewußt oder unbewußt das Lutherwerk Hausraths nachzuwirken.

Berlin. *Peter Meinhold.*

Literatur zum Lutherjubiläum von 1933.

Das Lutherjubiläum von 1933 hat eine Reihe von Editionen, von Einzeluntersuchungen und Universitätsreden gebracht, die die zur Zeit besonders akute Frage nach den „deutschen" Zügen in der Persönlichkeit und in der Theologie Luthers behandeln. — Das zur Lektüre an Schulen bestimmte Sammelbändchen von Brodführer[1]) bringt in modernem Deutsch eine Auswahl aus den Streit- und Gelegenheitsschriften, Tischreden, Liedern und Briefen Luthers. Die ausgewählten Abschnitte vermitteln immerhin einen Eindruck von der Person Luthers, seinem Anteil an der Ausprägung des deutschen Nationalgefühls und seinen Einwirkungen auf das öffentliche und kulturelle Leben in Deutschland.

Die literarische Bedeutung von Luthers gesamtem Schrifttum für die Entwicklung der frühneuhochdeutschen Sprache an geeigneter Aus-

1) Martin Luther, Auswahl aus seinen Werken. Mit 6 Bildern. Ausgewählt und mit Anmerkungen versehen von Eduard Brodführer. Breslau, Ferd. Hirt, 1933. 126 S. RM —.50, geb. RM. —.85.

wahl vorzuführen, ist der Zweck der von Bebermeyer[2]) veranstalteten Ausgabe. An erster Stelle wird Luther als der sprachschöpferische, den gegebenen Stoff mit dem Geist der Muttersprache durchdringende Übersetzer vorgeführt. Daß Luther die Schwierigkeiten solcher Arbeiten selbst empfunden, sie aber auch gemeistert hat — für Luther ist Sprache geformter Geist —, zeigen die von B. ausgewählten Abschnitte, in denen vor allem Luther sich über seine Übersetzungsarbeit ausspricht. Aber es veranschaulichen auch die dargebotenen Vergleiche einzelner Bibelstellen der lutherischen und vorlutherischen Übersetzung. Die Zainerbibel hat Luther, wie B. ausführt, nur gelegentlich als Hilfsmittel, nicht aber als ständige Vorlage benutzt. Neben dem Abdruck kurzer Abschnitte aus Luthers exegetischen Schriften, seinen Flug- und Streitschriften, in denen sich besonders sein Zeitgefühl und seine Zeitbeurteilung widerspiegeln, die aber auch die Kraft seiner Diktion veranschaulichen, vereinigt die zum Schluß gebrachte Auswahl aus den Tischreden, Briefen und Liedern Bekanntes und weniger Bekanntes. Hier tritt Luther in seiner ganzen persönlichen Unmittelbarkeit vor uns, muß man ihn doch auch als den Begründer dieser literarischen Gattungen für die deutsche Literatur ansehen.

Zu den bisher schon bekannten und in der Weimarer Ausgabe gedruckten Randbemerkungen bringt die von Degering[3]) veranstaltete Ausgabe von Luthers Randbemerkungen zu Biels Collectorium in quattuor libros sententiarum und zu dessen Expositio canonis missae eine wertvolle Ergänzung. Nach D.s sicheren Feststellungen muß Luther diese beiden Werke in der Zeit vom Beginn des Jahres 1515 bis zur Mitte von 1516 gelesen haben. Die Fülle der handschriftlichen Eintragungen legt dafür Zeugnis ab, daß außer Luther auch seine Wittenberger Ordensbrüder ihre Lektüre an den beiden Bänden trieben. Aus den reichen, im Duktus der Handschrift oft sehr ähnlichen Randbemerkungen (besonders mit der Schrift J. Langs) hat D. in gründlicher Untersuchung der verschiedenen Kennzeichen und mit zutreffendem Urteil die Lutherschen herausgehoben und sie der Forschung nunmehr zugänglich gemacht. — Die von D. aus Luthers Briefen beigebrachten Gründe, nach denen Luthers Arbeit an den Bielschen Werken in die Zeit von 1515/16 zu setzen ist, erfahren, wenn man die gleichzeitige Römerbriefvorlesung (Ostern 1515 bis Sommer 1516) zum Vergleich heranzieht, auch von dieser her eine Bestätigung. Es ist sicher kein Zufall, daß Luther zum Schluß der Römerbriefvorlesung an zwei Stellen Fragen bespricht, die auch ausführlich in Biels Expositio behandelt werden. So wird an der ersten Stelle die in der Expositio lect. 62 D behandelte oratio vocalis, de qua nunc usitatus est sermo, von Luther abgelehnt (Rm II, 288, 26). An einer zweiten Stelle weist Luther das ebenfalls in der Expositio lect. 59 D (sub fine)

---

2) Deutsche Literaturdenkmäler des 16. Jahrhunderts. I. Martin Luther. Ausgewählt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Gustav Bebermeyer. (= Sammlung Göschen Nr. 7.) Berlin-Leipzig, de Gruyter, 1933. 128 S. RM. 1.62.

3) Degering, Hermann, Luthers Randbemerkungen zu Gabriel Biels Collectorium in quattuor libros sententiarum und zu dessen Sacri canonis missae expositio Lyon 1514. (Festgabe der Kommission zur Herausgabe der Werke Luthers zur Feier des 450. Geburtstages Luthers, 10. 11. 1933.) Weimar, Böhlaus Nachfolger, 1933. XII u. 20 S. RM. 2.40.

behandelte facere quod in se est als verkappten Pelagianismus zurück (Rm II, 323, 12 ff.; 322, 28). Dazu stimmen sachlich die kurzen Notizen der Randbemerkungen zu Biels Collectorium, in denen mit dem Vorwurf des Pelagianismus die scholastische Behauptung abgetan wird, daß der Mensch ex suis naturalibus Gott über alles lieben oder der menschliche Wille von sich aus, seclusa gratia, einen guten Akt hervorbringen könne (vgl. Degering a. a. O. S. 15 f.; 14; 13), quasi non sit ad malum prona natura. Dazu wäre auch Rm I, 144, 7 ff. zu vergleichen, wo die Erbsünde im Fortschritt gegenüber der Psalmenvorlesung als pronitas ipsa ad malum definiert wird (WA 3, 453, 7 ff.). Man wird in den von mir genannten Stellen der Römerbriefvorlesung zweifellos Reminiszenzen an die von Luther zur Zeit dieser Vorlesung getriebene Lektüre der Bielschen Expositio und seines Collectoriums zu erblicken haben. Damit erhält der von D. zunächst aus den Briefen gewonnene zeitliche Ansatz für die Randbemerkungen zu Biel eine weitere Stütze. Darüber hinaus steckt in den Marginalien Luthers auch mancher sachlich interessante Gedanke. So etwa der, daß in dem über die Zeit erhabenen Ewigen Akt und Potenz identisch sind (Deg. S. 9), oder der, daß das entscheidende Merkmal der Wirksamkeit Gottes in den Sakramenten nicht seine alles wirkende Kraft — diese ist ja auch in den Kreaturen wirksam, die sonst Sakramente sein müßten —, sondern das verbum vocale als verbum ipsius Dei ist und daß Biel unaufhörlich die Wirkungen des Sakramentes, aber nicht den an das Wissen um die Verheißung gebundenen Glauben erörtert (S. 18 f.). Was gewinnt man aus diesen Randbemerkungen für die Kenntnis Luthers? Man sieht, wie „spät" und wie kritisch Luther, bereits bestimmt durch seine, zwar später erst in der Auseinandersetzung mit Erasmus über den freien Willen und den Schwärmern über das „äußere Wort" voll entfaltete theologische Konzeption, Gabriel Biel gelesen hat. Zur Zeit der Römerbrief-Vorlesung — zwar nicht in dieser selbst — hat Luther ihr schon charakteristischen Ausdruck verliehen. Man sieht ferner, wie die seit Melanchthon kursierende Legende, daß Luther „pene ad verbum" Biel gekannt habe, zu anderen von Melanchthon aufgebrachten historischen Unhaltbarkeiten zu stellen ist. Wir sind D. für seine mühevolle Arbeit und die saubere Ausgabe zu Dank verpflichtet.

Eine Reihe anderer bekannter Legenden um Luther hat Johannes Luther[4]) auf ihren Ursprung und die Unmöglichkeit, sie z. T. überhaupt mit Luther in Zusammenhang zu bringen, untersucht. So die Legende vom Tintenfleck, den Spruch „Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang . . ." und schließlich den berühmten Wormser Ausspruch, der höchstwahrscheinlich in einer verkürzten Fassung als Ausruf Luthers auf dem Wormser Reichstag gefallen ist.

Eine besondere Gabe zum Lutherjubiläum hat Bornhäuser[5]) mit seiner Erklärung des kleinen Katechismus vorgelegt. B. fragt

4) Luther, Johannes, Legenden um Luther. (= Greifswalder Studien zur Lutherforschung und neuzeitlichen Geistesgeschichte, hsg. von der Greifswalder Gelehrten Gesellschaft für Lutherforschung und neuzeitliche Geistesgeschichte, Heft 9.) Berlin-Leipzig, de Gruyter, 1933, 49 S., geh. RM. 3.—.

5) Bornhäuser, Karl, Der Ursinn des Kleinen Katechismus D. Martin Luthers, Gütersloh (Bertelsmann) 1933. VII u. 192 S., geh. RM. 4.50, geb. RM. 6.—.

nach dem „Ursinn" dieses dem Schul- und kirchlichen Unterricht zugrunde gelegten Buches, d. h. nach dem Sinn, den Luther selbst mit der Abfassung seines Katechismus verbunden hat, in dem er ihn verstanden wissen wollte und in dem er verstanden werden mußte. B. macht zur Beantwortung dieser Frage eines deutlich: nur wenn man den kleinen Katechismus wieder hineinstellt in die lebendige Wirklichkeit, für die er geschrieben wurde, d. h., wenn man sich den „zeitgenössischen Sinn" dieses Buches vor Augen führt, ist es möglich, den richtigen Ort für sein Verständnis zu gewinnen. So sind es die wirklichen Verhältnisse des kursächsischen Bauernhauses, von denen aus B. den kleinen Katechismus mit einer ganzen Reihe schöner Einzelbeobachtungen in allen seinen Stücken erklärt. Es sind also nicht der Pfarrer und Lehrer in erster Linie, denen Luther nach B. dieses Buch zugedacht hat, sondern dem „christlichen Hausvater", d. h. dem kursächsischen Bauern ist es als Hausbuch zur Unterweisung von Familie und Gesinde als Ausdruck seines persönlichen Bekenntnisses in die Hand gegeben. B. will also den ausschließlichen Charakter eines nur für den schulischen und kirchlichen Unterricht bestimmten Lehr- und Lernbuches dem kleinen Katechismus zugunsten eines christlichen Hausbuches nehmen, und daß er mit seiner „zeitgenössischen" Erklärung auf dem richtigen Wege ist, wird einem klar, sobald man als Gegenstück den Heidelberger Katechismus mit seinem Aufbau nach Frage und Antwort, mit der Menge des beigegebenen lehrhaften Gutes vergleicht. Nur darf man nicht außer acht lassen, daß Luther in seiner Vorrede zum kleinen Katechismus selbst sehr stark die pädagogische Abzweckung seines Buches im Gedanken an Pfarrer und Lehrer ausgesprochen hat.

Die Universitätsreden zum Lutherjubiläum von Bornkamm[6]), Dörries[7]), Heussi[8]) gehen der Frage nach, welche typisch deutschen Züge in den theologischen Gedanken Luthers ihren Ausdruck gefunden haben. Heussi geht von dem Selbstbewußtsein Luthers aus; über dem Bewußtsein der nationalen Sendung Luthers steht das der „prophetischen", aber mit jenem eng verbunden, so daß Luther als der Verkünder des Evangeliums an das deutsche Volk sich gewußt hat. Dörries zeigt die Verbindung des nationalen Empfindens Luthers aus der Berührung mit dem Humanismus auf und ordnet Luthers Selbstbewußtsein in die Zusammenhänge seiner eschatologisch ausgerichteten Geschichts- und Weltauffassung ein. Stärker — aber sachlich kaum mit mehr Recht, was hier im einzelnen nicht nachgewiesen werden kann — betont Bornkamm, wie Luthers Gestaltung der Wirklichkeit ihre Wurzel hat in einem „der christlichen Botschaft im Innersten gleichförmigen Erleben". Von diesem verschiedenen Ansatz her zeichnen die Verfasser sodann in großen Linien Luthers Entwick-

6) Bornkamm, Heinrich, Luther und der deutsche Geist (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Nr. 170). Tübingen (Mohr) 1934, 20 S., RM. 1.50.

7) Dörries, Herm., Luther und Deutschland (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft, Nr. 169). Tübingen (Mohr) 1934, 26 S., RM. 1.50.

8) Heussi, Karl, Luthers deutsche Sendung. Jena (Biedermann) 1934, 23 S., geh. RM. —.90.

lung und Weiterbildung der deutschen Staatsauffassung sowie der deutschen Geistesgeschichte bis zum Idealismus und zur Gegenwart, und schließlich Luthers Bedeutung für die Entwicklung der deutschen Sprache und die dadurch bewirkte Prägung des deutschen Volksgeistes. Was dabei in Luthers theologischen Gedanken das eigentlich „Deutsche" ausmacht, liegt in der Betonung Luthers, daß Religion, nur soweit sie persönliches Erlebnis wird, Realität für den einzelnen ist. Dies darf allerdings nicht so verstanden werden, als sei „die deutsche Innerlichkeit" an Luther der hervorstechendste Zug. Sodann darf die Lutherssche Akzentuierung des religiösen Erlebnisses nicht dazu führen, Luther zu einem Theologen der „Entscheidung" und des „Anspruchs" zu machen; denn diese im letzten Grunde moralistischen Begriffe der dialektischen Theologie sind zu flach, um Luthers Tiefe — man denke an die Prädestination und Metaphysik — fassen zu können. Man wird die Frage nach den „deutschen" Momenten in der Theologie Luthers überhaupt am ehesten beantworten können bei dogmengeschichtlicher Betrachtung derselben und man wird fragen müssen, welche Züge Luther etwa mit der „deutschen" Mystik einerseits, bzw. mit der scholastischen Theologie andererseits, die ja aufs Ganze gesehen die Wiedergabe einer überkommenen Vorstellungswelt durch den germanischen Geist sind, verbinden bzw. ihn davon trennen.

Die dogmengeschichtlichen Wurzeln hat E. Seeberg[9]) herausgearbeitet in seiner Lutherrede, die ihrer Diktion nach auch wirklich Rede ist und auch Luthers Persönlichkeit und die in der Reformation der Kirche bestehende Leistung zeichnet. Damit ist implicite zugleich eine Antwort auf die obige Frage gegeben. Verbunden mit der deutschen Mystik ist Luther durch die Auffassung der Religion als „passio dei", durch die theologica crucis und durch den — freilich umgedeuteten — Gedanken vom verborgenen Gott. Getrennt ist Luther von ihr durch seine Anthropologie und seinen geschichtlichen Offenbarungsbegriff. Hier zeigt es sich schon, daß die Provenienz Luthers aus dem Nominalismus die mystischen Ideen ergänzt und in ihrer Entwicklung bestimmt, die ihrerseits wieder die einseitige Herrschaft des Nominalismus verhindert haben. Als okkamistisch wird man bei Luther die „Betonung der von Gott gewollten Institutionen", seinen ins Dynamische übertragenen Voluntarismus, der ja schon bei Okkam selbst den Bruch mit der theologischen Substanzmetaphysik bedeutet, bezeichnen dürfen. Als Umbildung nominalistischer Ideen erscheinen auch Luthers philosophische Gedanken mit ihrer Ablehnung der aristotelischen Kausalbetrachtung, Luthers Transzendentalismus und schließlich sein Gottesgedanke. Das „deutsche" Element in der Theologie Luthers würde hiebei, large dictum, sein Dynamismus ausmachen. So ist Luther nicht einfach Repristinator der paulinischen Theologie — mag er sich selbst historisch unrichtig in dieser Vereinfachung auch gesehen haben —, aber „das ‚ewige Evangelium' ist im deutschen Evangelium ‚verborgen'".

Luthers „theologisches Grundanliegen" ist die Lehre von der Rechtfertigung und vom Glauben schlechthin, wie Rudolf Hermann[10])

9) Seeberg, Erich, Martin Luther. Gedächtnisrede zu seinem 450. Geburtstag bei der Gedenkfeier der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Berlin 1933 (Preuß. Druckerei- und Verlags-Aktiengesellschaft Berlin), 24 S. Vgl. auch ZKG. 52, 1933, S. 525 ff.

10) Hermann, Rud., Luthers theologisches Grundanliegen. Rede zum 450. Geburtstag Luthers (Greifswalder Universitätsreden 38). Greifswald (Bamberg) 1933. 28 S., geh. RM. 1.—

in seiner durch viele Belege aus den Texten ausgezeichneten Rede ausführt. Nur von dieser theologischen Grundhaltung aus sind alle Ausführungen Luthers über Kirche, Staat und Familie verständlich. Vom „Schöpfungsglauben" Luthers ausgehend entwickelt H. sodann im einzelnen Luthers „theologisches Grundanliegen", wobei ich hier nur auf die treffenden Bemerkungen H.s über die Bedeutung des Gesetzes verweisen möchte. Zwischen den Zeilen freilich wird der Kundige in der Rede Hermanns sehr viel mehr finden, als hier bei der durch den Raum auferlegten Beschränkung angedeutet werden kann: Der Ausgang von der Schöpfungswirklichkeit ist auch in philosophischer Hinsicht bedeutsam, als Ausgang von fundamentalen Gegebenheiten, die in ihrer konkret-lebendigen Totalität unser Sein in jeder Beziehung formieren.

Die Lutherrede von Otto Scheel[11]), die er stark erweitert und mit viel Textverweisen vorlegt, zeichnet sich durch ein Doppeltes aus. Erstens sieht auch Scheel Luthers Gedanken in einem philosophisch neuen Lichte. Ich denke an die Ausführungen Scheels über Luthers dynamistische Geschichtsbetrachtung, die er an dem Problem des Genius in der Geschichte und dem Leben des Volkes durchführt; oder an die Darstellung von Luthers Rechtsauffassung, die das natürliche Recht nicht als „geschichtsleeres rationales Recht" versteht, sondern als „praktisches Prinzip", das erst in den verschiedenen Volksrechten in des Landes und Volkes „eigen art und gaben" sich durchsetzt und Gestalt gewinnt. Die inneren Zusammenhänge dieser mit allem Rationalismus brechenden Rechtsauffassung und Luthers geschichtsphilosophischen Ideen liegen auf der Hand: wie die Geschichte für Luther selbst nicht entleert ist zu sinnlosem Geschehen, wie Geist und Geschehen nicht diastatisch geschieden werden, so gibt es kein abstraktes, universales, in übernatürlichen Vernunftwahrheiten gründendes, sondern das stets in Landesrecht und Landessitte lebende, durch den „Helden" in der Geschichte ausgesprochene und sich manifestierende „Recht der Natur". Von diesen Gedanken aus hat Luther auch die Vorstellung vom Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation „in der Wurzel" zerstört, indem er den mittelalterlichen politischen Universalismus im Gegensatz zum Humanismus überwindet. Schließlich bekundet Luthers Selbstauffassung den Bruch mit jeder individualistischen und humanistischen Lebensanschauung. Sodann zeichnet sich Scheels Lutherbroschüre durch die Fülle treffender Beobachtungen zu einzelnen theologischen und philologischen Fragen aus: zu dem Problem der Kirche und des öffentlichen Gottesdienstes, zu der Bedeutung von Luthers schöpferischen sprachlichen Arbeiten für die Entwicklung des Neuhochdeutschen und des deutschen Volksgefühls, zur Frage nach der Ausgabe der Lutherbibel letzter Hand.

Die Lutherreden, die wir kurz skizzierten, geben das Resumée der großen Arbeiten, mit denen die genannten Forscher, teils den Weg von Holl, teils den von Reinhold Seeberg fortführend, die Lutherforschung der letzten Jahre entscheidend beeinflußt haben. Soviel dürfte über den Stand der gegenwärtigen Forschung klar sein: die Isolierung, in der Luther lange Zeit gestanden hat, und in die man

11) Scheel, Otto, Evangelium, Kirche und Volk bei Luther. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Jahrg. 51, Heft 2, Nr. 156.) Leipzig, M. Heinsius Nachfolger, 1394. VIII u. 80 S. Brosch. RM. 2.60.

ihn immer wieder zu drängen sucht, ist durchbrochen; auch eine neu orientierte philosophische Betrachtung wird sich künftig mit seiner Gedankenwelt auseinanderzusetzen haben, denn hier liegen die Wurzeln für die, allerdings durch andere Motive mitbestimmte Entwicklung der deutschen Geistesgeschichte[12]). Das „deutsche" Element in der Theologie liegt nicht in einzelnen Zügen, sondern in dem Ganzen: in der realistischen und dynamistischen Grundhaltung.

Berlin. *Peter Meinhold.*

Hans Schmidt, Luther und das Buch der Psalmen. (Sammlung Gemeinverständlicher Vorträge Nr. 167) Tübingen, Mohr 1933, 60 S., RM. 1.50.

Hans Schmidt bietet in seiner kurzen Abhandlung einen vorzüglichen und geschickten Überblick über Luthers Beschäftigung mit den Psalmen. Er behandelt nacheinander die Psalmenexegese und -übersetzung und die Psalmenlieder Luthers. Nach einer kurzen, besonders an Boehmers Forschungen sich anschließenden Einführung in die Quellen, werden zunächst die hermeneutischen Prinzipien der 1. Psalmenvorlesung entwickelt. Vf. sieht richtig, daß die wörtl.-historische Auslegungsweise, die Luther fordert, ganz und gar christozentrisch gerichtet ist, also gerade das Gegenteil unserer modernen, historisch-philologischen a.t. Exegese darstellt, wenn man etwa von einem Buche wie dem W. Vischers „Jahve, der Gott Kains" absieht. Der prophetisch-christologische Sinn ist der einzig literale Sinn der Psalmen. Vielleicht hätte Sch. deutlicher die Ursprünge dieses Grundsatzes aufzeigen können. Der Grundsatz selber ist direkt von Faber Stapulensis übernommen. Das zeigen deutlich Luthers Randbemerkungen zu Fabers Quincuplex Psalterium. Weil der Geist der Autor der prophetischen Worte ist, stellt sich der wörtliche Sinn der prophetischen Schriften, wie der Bibel überhaupt, als „Geistsinn", sensus spiritualis dar. Der der Intention des Propheten entsprechende Sinn ist also literal zu nennen. Luthers Übernahme dieses Faberschen Grundsatzes wird ermöglicht durch die heilsschematischen Kategorien, in denen Luther wie Faber denken. Auch von hier aus konnte die „historische" Exegese des A.T. gar nicht anders als christozentrisch sein. So versteht man, wenn Luther gelegentlich diesen literal-christologischen Sinn den principalis sensus nennt und in ihm das Fundament aller übrigen Sinne — Luther behielt ja in den Dictata die Quadriga bei — sieht. Der Terminus litera spiritualis ist daher kein echt lutherisches Paradoxon, sondern gibt eben nur Fabers Gedanken wieder.

Aber wie der erste Advent bedeutungslos wäre ohne den zweiten, so erfüllt auch die literal-christologische Exegese erst ihre volle Aufgabe in der tropologischen Deutung. Sch. hat die Bedeutung der tropologischen Auslegungsweise für Luthers Theologie, näherhin für seine Rechtfertigungslehre erkannt (so schon E. Seeberg, Studien zu Luthers Genesisvorlesung, 1932). Hier wäre allerdings nach zwei Seiten etwas tiefer zu graben:

a) Es dürfte zu modern und idealistisch gesehen sein, wenn man mit Sch. — im Anschluß an Holl — in der Fähigkeit des „Sichhineinversetzens" und des „tiefen Mitempfindens mit dem Dichter der Psal-

12) Vgl. dazu den jüngst erschienenen, sehr instruktiven Bericht von Erwin Metzke, Lutherforschung und deutsche Philosophiegeschichte. Blätter für Deutsche Philosophie, VIII. Bd. (1934) Heft 4/5 S. 355 ff.

men", kurz gesagt: in der „Konformität der Affekte" (Holl) die letzte Voraussetzung für das Verstehen der Schrift überhaupt erkennen möchte. Diese Forderung der „Konformität der Affekte" — eine Forderung, die übrigens keine „persönliche Errungenschaft" (Holl) Luthers bedeutet, sondern sich schon bei Faber als Bedingung des Verstehens findet — ist letztlich aus der alten, aristotelischen Formulierung „Gleiches versteht Gleiches" herausgewachsen und geht im Rahmen des lutherischen Denkens auf eine große Identitätsbeziehung zurück, in der die Differenzierung in auslegendes Subjekt und auszulegendes Objekt aufgehoben ist, und nur ein Subjekt, Gott oder sein Geist durch ein Medium hindurch zu sich selber wirkt. Wieweit diese Gedanken bereits ansatzweise in Fabers Gottesgedanken vorhanden sind, kann hier nicht ausgeführt werden.

b) Die Tropologie selber erwächst nicht aus dem „Sichhineinversetzen", sondern aus dem Sicut der Corpus-mysticum-Vorstellung; d. h. ebensowie Christus erleidet auch der Christusgläubige das Christusschicksal, denn Christus und der Gläubige sind ein Leib. Christus als das proprium opus Dei ist das Exemplar, das Urbild aller Werke Gottes. Wie mit Christus, so handelt Gott mit seinen Heiligen. Durch das nur im Glauben wirkliche corpus mysticum und die aus dieser Vorstellung erwachsene tropologische Exegese wird das Christussein unser Sein, werden wir mithineingetaucht in das Christusschicksal, wird Christi Gerechtigkeit zur eigenen Gerechtigkeit. Was ist dies anderes als Luthers Rechtfertigungslehre! Die ganze Inkarnation, der 1. Advent wird erst für uns mächtig durch den 2. Advent. Von hier aus wird verständlich, wenn der tropologische Sinn primarius sensus genannt wird.

Schmidt gibt dann einen informatorischen Überblick über die weitere exegetische Arbeit Luthers an den Psalmen. Leider tritt vor der Fülle des Interessanten aus der Übersetzungsarbeit Luthers, die nun ausführlich und recht anschaulich behandelt wird, eine Charakteristik der Operationes in Psalmos, des Koburger Psalters, der Summarien über die Psalmen und der einzelnen Psalmenauslegungen und ihre Einordnung in die exegetische Entwicklung Luthers zurück. Besonders hätte dabei — allerdings wäre damit auch wohl der enge Rahmen des Vortrages gesprengt worden — die schärfere, von der Anwendung der Quadriga ungetrübte Betonung des wörtlichen Sinnes (germanus et proprius sensus) in ihrem Zusammenhang mit der Theologie Luthers dargestellt werden müssen. Hier wäre auch der Unterschied zu Faber, nämlich das an der Inkarnation orientierte Gesetz des Gegensatzes, deutlich geworden, das für die Exegese Luthers fruchtbar wird. Die wörtliche „einfeltige" Auslegung gilt gerade und trotz der „Hure Vernunft". Von hier aus würde zugleich die Unmöglichkeit humanistischer Einflüsse evident werden. Je paradoxer die Auslegung ist, um so näher ist man dem wahren, „hellen" Sinn der Schrift. Schließlich ergäbe sich, daß Luthers Gottesgedanke, der deus absconditus und das Inkarnationsdenken das eigentlich tragende Motiv der exegetischen Methode Luthers ausmacht. Auch müßte man abschließend Luthers Betonung und Interesse an der Geschichte und damit im Zusammenhang die philosophischen Grundlagen Luthers, insbesondere seine Wertung der res, in eine vollständige Charakteristik, die Vf. ja auch kaum erstrebt hat, miteinbeziehen.

Fast die Hälfte seiner Abhandlung widmet Schmidt den verschiedenen Psalmenübersetzungen und Psalmenliedern Luthers. Sch. führt trotz aller Details lebendig in die sorgfältige Übersetzungsarbeit Lu-

thers ein und gibt an Hand einiger Beispiele ein anschauliches Bild der Arbeit Luthers und seines „Sanhedrin". Interessant sind hier zwei Feststellungen Sch.s, einmal: Luther hat mitunter den Rhythmus seiner Übersetzung — wohl unbewußt — aus dem Rhythmus des Hebräischen abgeleitet; und dann: Luther geht in seiner Übersetzung, abgesehen von der 1. Bußpsalmenausgabe, nicht von der Vulgata, sondern vom Urtext aus.

Schließlich noch ein Wort zu Luthers Übersetzungsgrundsätzen. Sch. betont mit Recht, daß Luther einerseits deutsch reden, aber auch andererseits den Skopus der Schrift, d. h. doch letztlich nichts anderes als seine Rechtfertigungslehre, unverkürzt wiedergeben möchte. Dabei ist aber — und dies hätte wohl deutlicher gesagt werden können — bei aller Übersetzungsarbeit die Theologie Luthers das Entscheidende. Denn Luthers Theologie bestimmt seine Übersetzung, die ja selber nichts anderes ist als eine abgekürzte Exegese. Das theologische Gesamtverständnis geht der Einzelexegese wie auch der Übersetzung voraus. Ich möchte daher nicht nur von einer genialen „Verdeutschung" der Psalmen durch Luther reden, sondern man könnte, wenn man die Untersuchung auf weitere Beispiele ausdehnt, mit noch größerem Recht von einer „Verchristlichung" der Psalmen durch Luthers Übersetzung sprechen; denn Luthers heilsschematische Denkweise und sein Skopus der Schrift, d. h. seine Rechtfertigungslehre im engeren und weiteren Sinne, also das geschichtstheologische und christozentrische Denken gestalten Luthers Exegese und Übersetzung.

Hopfmannsfeld (Oberhessen). *F. Hahn.*

Carl Pabst, Volkskirche und Freikirche. Eine theologische Besinnung über Wesen und Form evangelischer Kirchen als Beitrag zum Neubau der Kirche. Gütersloh, Bertelsmann, 1933. 118 S. 8°. RM. 3.—.

Es ist zuweilen gut und nicht nur tragisch, daß Bücher, die mit der Absicht geschrieben sind, die Gegenwart zu gestalten und die Richtung des Geschehens zu beeinflussen, die Dynamik, die hinter allem Geschehen steht, nicht berühren, sondern von ihr überholt werden. Dies ist das nicht beklagenswerte Schicksal des vorliegenden Werkes geworden. Als Symptom der Zeit freilich wird es stehenbleiben; aus diesem Grunde soll ihm in einer wissenschaftlichen Zeitschrift ein Wort der Kritik geschenkt werden. Der weitaus größte Teil der Arbeit von Pabst, die mit ihrem Titel die Behandlung eines systematisch-praktischen Themas ankündigt, ist der historischen Untersuchung über Luthers Kirchenbegriff gewidmet. Luthers Auffassung von der Kirche wird die Albrecht Ritschls konfrontiert und schon nach den ersten Sätzen des Vf. und seiner Darstellung Luthers ist es dem Leser ja von vornherein klar, daß Ritschl „nicht recht hat"; das ist gut so, denn sonst könnte man auch Luthers „Aussagen über das Kirchentum für unsere Gegenwart" nicht „anerkennen". Die eine bestimmte theologische Infektion verratende Einstellung des Vf. steht unter dem Motto: „Gott bedarf unserer Mittätigkeit nicht." Unter dem Zwange dieser Voraussetzung hat er Luther und Ritschl z. T. gelesen, die sekundäre Literatur, von der er vorwiegend ältere Erscheinungen berücksichtigt, nach Belieben herangezogen und sich die Fragestellung im einzelnen diktieren lassen. Das Zaubermittel, mit dem hier alle Probleme im großen wie im einzelnen gelöst werden, ist das „Wort Gottes", das die Menschen „gefangennimmt und in die Gemeinschaft der ‚wahren' Kirche bindet". Luthers

Aussagen über die Kirche werden unterschieden als „Aussagen über die Kirche als Glaubensobjekt" und als Aussagen über „die ‚gemachte' Kirche", d. h. über ihre empirische Erscheinungsform. Weil die Volkskirche „möglichst weite Kreise erfaßt und unter das Wort Gottes stellt", war sie die „geeignete" Form der Kirche für Luther. — Die Frage nach dem Verhältnis von Wort und Sakrament wird in einem ganz besonders knapp ausgefallenen Abschnitt mit dem Satz beantwortet: „Dem Evangelium ordnet Luther die Sakramente bei" (S. 36)! Von der Tiefe der Lutherschen Anschauung vom Menschen als dem cooperator dei, die die neuere Forschung erhoben hat, ahnt der Verfasser auf Grund seiner Einstellung natürlich nichts. Auf Schritt und Tritt bekundet das Buch einen Horror vor idealistischen Luther-Interpretationen, und Ritschls System weist „verzweifelte Ähnlichkeit" mit der Philosophie des Idealismus auf. Dabei ist der Vf. offenbar von idealistischen Gedankengängen selbst nicht frei, wenn er sagen kann, daß der Kirche die volle göttliche Wahrheit erst durch ihre Geschichte „aufgegangen" sei. Noch nie ist dem Rezensenten ein so systematisch einfältiges, historisch schlecht fundiertes und dazu anspruchsvolles Buch in die Hand gekommen.

Berlin. *Peter Meinhold.*

Reformation und Gegenreformation.

Theodor Legge, Flug- und Streitschriften der Reformationszeit in Westfalen (1523—1583). Münster i. W., Aschendorff 1933. XVI, 235 S. u. 12 Tafeln, 8°, RM. 12.50. [= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, herausg. von A. Ehrhard, H. 58/59.]

Die von Heinrich Günter angenommene Münchener phil. Diss. Legges beginnt S. 1—41 mit einem bibliographischen Katalog von 56 Flugschriften, die aus dem Glaubenskampf im Lande Westfalen hervorgegangen sind, untersucht anschließend S. 42—117 die „örtliche Herkunft", d. h. die Entstehungsverhältnisse der verzeichneten Flugschriften und zieht schließlich aus der Untersuchung des Inhalts Schlüsse auf die Triebkräfte der Reformation in Westfalen (S. 118 bis 153). Zur Erläuterung des Gesagten sind 11 ausgewählte Texte und 12 Tafeln mit Titel- bzw. Schlußvignetten beigefügt.

Das zuerst in die Augen fallende Ergebnis ist, daß die Hochflutjahre der Publizistik 1518—1525, in denen Mittel- und Süddeutschland mit Flugschriften geradezu überschwemmt werden, an Westfalen nahezu spurlos vorübergegangen sind: Legge vermag nur vier Schriften aus dieser Zeit nachzuweisen! Unter ihnen ist der „Klaus Bur" ein neuer Beleg für die bereits von Blochwitz (ARG 27 [1930] 145—254) erhärtete Tatsache, daß in der Publizistik der ersten Jahre des Kampfes die eigentlich religiösen Ideen Luthers verhältnismäßig von wenigen verstanden werden; der „Klaus" wandelt das beliebte Thema vom hab- und geldgierigen Kleriker ab, ohne spezifisch evangelische Gedanken und Antriebe zu verraten. Die Hauptmasse der Flugschriften (n. 6—37) gehört der zweiten Periode der Reformationspublizistik an, die etwa mit dem Trienter Konzil abschließt. Es mag für die protestantischen Schriftsteller richtig sein, was L. S. 153

bemerkt, daß sie sich nach dem Augsburger Religionsfrieden sicherer fühlen — aufs Ganze gesehen, wenn man beide Lager, deutsche und romanische Länder, Form und Inhalt in Betracht zieht, wird man doch daran festhalten müssen, daß erst der Abschluß des Konzils den Scheitelpunkt zu einer neuen Periode bildet (vgl. meine Bemerkungen HJ 53 [1933] 79 f.). L. macht übrigens mit Recht darauf aufmerksam, daß die wichtigsten capita controversa, Rechtfertigung und Meßopfer, mit nur wenigen Schriften vertreten sind, sehr stark dagegen die insbesondere seit dem Interim vielerörterten praktischen Fragen: Priesterehe, Laienkelch, Ausgestaltung des Gottesdienstes. Erschienen doch während der letzten Konzilstagung in Westfalen allein 6 Schriften über die Kelchfrage! Sie sind zugleich eine neue Illustration für eine empfindliche Lücke in Constants großangelegter Geschichte der Kelchfrage: die Außerachtlassung der parallellaufenden Literatur. Eine letzte, in sich geschlossene Gruppe sind die Flugschriften zum Kölnischen Krieg (n. 40—56), die aber nach Zeit, Zweck und Anlage doch bereits ins Zeitalter der konfessionellen Kämpfe gehören.

Die Nachprüfung der Bibliographie und der Texte ist mir z. Z. nicht möglich; zur Ergänzung ist einiges bereits von A. Bömer (DLZ. 1933, Sp. 2480—2483) gesagt. Die S. 77 erwähnte Synodalrede von Roeteken hätte m. E. in den Katalog aufgenommen werden sollen. Nur noch eine quellenkritische Glosse sei mir gestattet. Verf. hat selbstverständlich das Recht und sogar die Pflicht, seine Flugschriften daraufhin zu befragen, wo sie die Ursachen der Spaltung sehen. Es mag auch weithin richtig sein, daß soziale und wirtschaftliche Gegensätze zwischen Klerus und Laien, dazu der sittliche Zustand des Klerus (allerdings wie die Verfasser der Flugschriften ihn in den 40er und 50er Jahren vor sich sahen!) entscheidenden Anteil am Gang der Dinge gehabt haben. Aber es bleibt als Grundregel bestehen, daß Publizistik immer nur im Zusammenhang mit den übrigen, uns zur Verfügung stehenden Quellen für eine genetische Geschichtsbetrachtung ausgewertet werden darf, und daß in allgemeinen Schlußfolgerungen, wie sie z. B. S. 152 f. niedergelegt sind, große Vorsicht geboten ist. Es wäre zu wünschen, daß auch für andere deutsche Landschaften, in denen noch nicht genügend für die Erfassung der Reformationspublizistik geschehen ist, ähnliche Arbeiten in Angriff genommen werden.

Rom. *Hubert Jedin.*

Drei Schriften gegen Luthers Schmalkaldische Artikel von Cochläus, Witzel und Hoffmeister (1538 und 1539), herausg. von Hans Volz, Münster i. W. 1932, Aschendorff, LXIX, 225 S. [= Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 18.]

Aus der umfangreichen Publizistik, die aus der Diskussion über das oft geforderte und versprochene, aber so lang hinausgeschobene Generalkonzil zur Wiederherstellung der Glaubenseinheit herausgewachsen ist, greift Volz die drei Gegenschriften des Cochläus, Witzel und Hoffmeister gegen Luthers Schmalkaldische Artikel (1537) heraus. Unter ihnen erregen die beiden letzteren deshalb unsere höchste Aufmerksamkeit, weil sie die entschiedene Ablehnung

der lutherischen Artikel und eine scharfe Kritik an der Uneinigkeit der führenden protestantischen Theologen samt dem sittlichen Zustande ihrer Anhänger mit einer erfrischend offenen Sprache hinsichtlich der Reformbedürftigkeit der alten Kirche verbinden, nach dem Grundsatz: „Alle newigkeit und was wedder in der schrifft Gottes noch der veter schein hat, verteidigen woellen, stercket die heresey und briget der kirchen einen abfall" (72 Z. 10 f.). Witzel ist dabei zweifellos von dem Ideal der „Alten Kirche" geleitet, so, wenn er z. B. gegen die Vielheit der Messen, das Überwuchern des Bruderschaftswesens und die Mißbräuche bei manchen Benediktionen Stellung nimmt, wenn er den Orden die Regel des hl. Basilius, die Vitae patrum und die Regula S. Benedicti als Spiegel vorhält und schließlich sagt, Luthers Gründung wäre „ein Butterwecken", wenn die Kirche so heilige Päpste hätte wie in den ersten 5 Jahrhunderten. Die Priesterehe möchte der — selbst verheiratete — Witzel gestattet sehen (108). Doch sagt er natürlich auch Luther sehr unangenehme Wahrheiten: er sei betrogen von Pfaffenhaß und Eigenliebe (71), nur darauf erpicht, die Spaltung aufrechtzuerhalten (81) und vergesse, daß es leichter ist, das Alte zu zerbrechen als Neues aufzubauen (90).

Anders als bei dem im Grunde irenischen Witzel ist die Tonart bei dem jungen Augustiner Hoffmeister. Der — damals noch katholische — Rat von Kolmar nahm an ihr solchen Anstoß, daß er die Schrift beschlagnahmen und vernichten ließ, so daß der Druck heute nur noch in einem Exemplar vorhanden ist. Hoffmeister sagt beiden Parteien gründlich die Wahrheit: Luther hält er vor, es komme ihm nur darauf an, „das Papsttum herunterzubringen" (185). Er legt aber auch den Finger auf die Mißbräuche in der Heiligenverehrung (150) und in den Orden, ja, er meint, im Papsttum habe man mehr auf Menschensatzungen als auf Gottes Gebot gesehen. Witzels „Antzeygung, wie unbillich das aussgeschriben concilium von dem Lutherthumb abgeschlagen und gehindert wird", läßt erkennen, wie pessimistisch damals reformwillige deutsche Katholiken das Gebaren der Kurie und die Aussichten auf eine wahre Reform beurteilten. In seiner Widerlegung der einzelnen lutherischen Artikel zieht er in umfassender Weise die Schriften anderer Reformatoren heran, mit dem Ziele, Widersprüche aufzudecken; er tut darin noch mehr als der Verfasser des „Lutherus septiceps".

Als Bearbeiter der Schmalkaldischen Artikel in der Jubiläumsausgabe der evangelischen Bekenntnisschriften war Volz auf das beste für seine Aufgabe vorbereitet. Man wird kaum bezweifeln können, daß ein Katholik nur mit großer Mühe die vielen Zitate aus z. T. entlegenen Schriften der Reformatoren so vollständig hätte nachweisen können, wie es hier geschehen ist. Zur Datierung des „Bedenkens" von Cochläus bemerke ich, daß der Brief Sadolets, in dem er für die Übersendung der Schrift dankt, in den Epp. III 32 ff. zwischen zwei Briefe vom 23. und 28. September 1538 eingereiht ist; er beantwortet einen gemeinsamen Brief von Cochläus und Pflug, der zweifellos n a c h dem vom 16. Juli (der Sadolet erst am 24. November erreichte) geschrieben war; außerdem verweist er auf den Brief an Herzog Georg (Epp. III 52, vom 23. Sept. 1538), der kurz zuvor geschrieben sein muß. Man darf also die Ankunft der Cochläusschrift in Carpentras etwa Ende September, ihr Erscheinen somit rund einen Monat früher ansetzen.

Eine ausführliche Einleitung und die beim CC üblichen Indices erleichtern die Benutzung des wertvollen Bandes; die Germanisten seien auf die eingehende Untersuchung der sprachlichen Eigenart der drei Autoren (XXXII—LXIX) aufmerksam gemacht.

Rom. *Hubert Jedin.*

Ferdinand Doelle, O. F. M., Reformationsgeschichtliches aus Kursachsen. Vertreibung der Franziskaner aus Altenburg und Zwickau. (= Franziskanische Studien, Beiheft 15.) Münster i. W., Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung. 1933, XXIV und 300 S. RM. 14.30, geb. RM. 16.30.

Der Wert der vorliegenden umfangreichen Arbeit liegt in der Erschließung der Quellen besonders aus den Ratsprotokollen des Zwickauer Ratsarchivs, des Staatsarchivs in Altenburg u. a. Altenburg u. Zwickau nehmen in der Geschichte der Reformation in Kursachsen eine besondere Stelle ein. In beiden Städten vollzog sich die Reformation in einer gewissen einheitlichen Form. In beiden Städten leitete Luther die Reformation auch persönlich. Der Verfasser sieht in ihm in Altenburg und Zwickau wie in Wittenberg das Haupt der Reformation, er wirft ihm daher die Hauptschuld an den Grausamkeiten der Unduldsamkeit in Altenburg und Zwickau vor (S. 164). Luther gab die Weisung aus, die von seinen Anhängern mit erbarmungsloser Gesinnung durchgeführt wurde (S. 168). Das Buch nennt die Intoleranz der „Neugläubigen" hart (S. 157). Mit bemerkenswerter Schärfe vertritt der Verf. allenthalben den Standpunkt, daß sich die Unduldsamkeit der Neugläubigen besonders gegen die Franziskaner gerichtet habe.

Indessen bringt der Verf. noch anderes Material bei, daß in die Bahnen der beruhigten wissenschaftlichen Betrachtung einmündet. Dazu gehören die beiden Abschnitte über Klosterbibliotheken und das Klosterbräu insonderheit, die uns die Verdienste der Franziskaner als Gründer großer Klosterbibliotheken im Mittelalter bezeugen, besonders auch in Sachsen. Das dabei im einzelnen vorgetragene reiche Wissen greift weit über den Rahmen der Arbeit hinaus, wenn es auch immer wieder auf die besonderen sächsischen Verhältnisse zurückführt. Zusammenfassend kann man sagen, daß trotz der gereizten Haltung des Verfassers durch die Ausbreitung und Verwertung des Quellenstoffes eine sehr aufschlußreiche wissenschaftliche Arbeit geboten wird, deren Einzelheiten vielfach über die örtlichen Beziehungen hinaus beachtet werden müssen.

Jena. *Friedrich Schneider.*

J. B. Götz, Die Primizianten des Bistums Eichstätt aus den Jahren 1493—1577. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Klerus in der Reformationszeit. (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 63.) Münster. Aschendorff. 1934. VII, 120 S. RM. 6.—.

Das Bistum Eichstätt gehörte zu den kleineren fränkischen Bistümern; ein Gebilde, aus politischen Beweggründen entstanden, konnte es nie die Bedeutung von Würzburg oder Bamberg erringen. Es führte ein stilles Eigenleben, das von der Forschung weniger beachtet wurde, weil auch über seine archivalischen Schätze mancher Unstern waltete.

Der Geschlossenheit seiner Entwicklung tat auch der Umstand Abbruch, daß der größte Teil seines geistlichen Machtbereiches auf fremden Territorien lag und deshalb im Laufe der Zeit die wechselvollsten Schicksale: Verlust und Wiedergewinnung erlebte. Daß aber von Bedeutungslosigkeit nicht gesprochen werden darf, weiß jeder, der die unermüdliche Arbeit Suttners kennt. Seinem Vorbild folgt auch die beiliegende Studie. Ein äußerer Anlaß hat uns eine wichtige Quelle zur Bistumsgeschichte von Eichstätt erhalten. Der Erbküchenmeister des Fürstbistums hatte das Recht, für die Festmahlzeiten, die sich an bestimmte kirchliche Festfeiern (Weihe von Kirchen, Äbten, Primizianten) anschlossen, eine bestimmte Gebühr zu erheben. Diese wurde beim Generalvikar eingezahlt und in bestimmten Abschnitten dann abgeliefert. Daher haben sich für 1493—1577 wenigstens die Abschriften von Primiziantenverzeichnissen erhalten. Bei der vielfachen Unklarheit über die Schicksale der in der Reformationszeit lebenden Persönlichkeiten gewinnt ein solcher Fund ganz von selbst Wert, z B. wird Osiander genannt. Der Verfasser hat aber rastlos sich bemüht, die Geschicke der Genannten aufzuhellen, und gewinnt damit die Materialien zu einer kirchlichen Kulturgeschichte. Die Herkunft und Bildung, das Studium und die Kenntnisse der Primizianten werden eingehend geschildert, die Gebräuche bei Weihe und Primiz genau dargelegt. So wird die Arbeit wirklich zu einem Beitrag zur Geschichte des deutschen Klerus in der Reformationszeit, den jeder Forscher mit Gewinn benutzen wird. Ausführliche Register erleichtern die Benutzung dazu ungemein.

Nürnberg. *Schornbaum.*

Rudolf Kapp, Heilige und Heiligenlegenden in England. Studien zum 16. und 17. Jahrhundert. Erster Band. Max Niemeyer Verlag. Halle/Saale. 1934. XII, 371 S. Geh. RM. 14.—, geb. RM. 16.—.

Schon die Absicht, die Haltung zu den Heiligen, zum Heiligenkult und zur Legendenliteratur in Gesetzgebung, religiösem Volksleben und Kultur Englands von den letzten katholischen Zeiten bis ins 17. Jahrhundert hinein zu schildern, könnte auf das größte Interesse rechnen. Tatsächlich wird die Literaturgeschichte ebenso wie die Kirchengeschichte, besonders die noch kaum in Angriff genommene Erforschung der Geschichte der Seelsorge und des religiösen Alltagslebens in dem vorliegenden Band eine Menge interessanten Einzelmaterials finden. Literargeschichtlich sind besonders das fünfte (Legenden und Legendenmotive in den Frühdrucken der mittelalterlichen weltlichen Dichtung), sechste (Humanisten und Antiquare), zwölfte (Chronisten und Geschichtsschreiber) und dreizehnte (Religiöse Dichter und Schriftsteller der Elisabethanischen Zeit) Kapitel wichtig, religionssoziologisch das zehnte (Legenden und der Volksglaube), literatursoziologisch das elfte (Die Volksbücher) Kapitel, ebenso wie die überallhin verstreute eingehende Darstellung der Verbreitung der Legenden in Druck und Handschriften, die Versuche zur Erforschung ihres Leserkreises usw. Das letzte Kapitel beschäftigt sich mit Spensers Stellung zu den Legenden und leitet damit zu der Behandlung einzelner großer Gestalten der Literatur unter diesem Gesichtspunkt über, in welcher Richtung der angekündigte zweite Band noch mehr in Aussicht stellt. Um hier mit der Kritik einzusetzen, so ist Spensers Stellung zu Puritanismus und Kalvinismus im wesentlichen richtig gesehen, aber es ist nicht zwischen kirchenpolitischem und religiösem Puritanismus unterschieden.

So erklärt sich Spensers positive Haltung zu den Heiligen und sonstigen katholischen Anschauungen, die dem Verfasser Schwierigkeiten macht (340 ff.). Denn Spensers Puritanismus beschränkte sich auf dessen kirchenpolitische Anschauungen. Auch sonst bedürfen manche Aufstellungen des Verfassers der Ergänzung. Wenn er nachweist, daß sich die Legendendrucke vorwiegend an das weibliche Leserpublikum wenden (57 f., 70), so hat das seinen Grund in der auch sonst im Spätmittelalter zu beobachtenden Tatsache, daß überhaupt die Frauen mehr lasen, auch was die weltliche Unterhaltungsliteratur angeht. Daß Collier noch um 1700 die Legendenwunder verteidigt (285), erklärt sich aus seiner Stellung auf der äußersten katholisierenden Rechten des Anglikanismus. Bedürfen soweit nur an sich richtige Beobachtungen der Ergänzung, so fehlt es doch auch nicht an direkt schiefen und unzutreffenden Behauptungen. Die Reformation hat nicht die scholastischen Studien von den Universitäten verdrängt (111), More ist einseitig als Humanist gesehen (121), während er in Wirklichkeit in erster Linie ein Träger mittelalterlich-katholischer und scholastischer Tradition war; andererseits wird er aber schon wenige Seiten später zum „Gegner des modernen Staates" (131). Die vier Kardinaltugenden der Antike sind ein Gemeingut aller mittelalterlichen Denker und der offiziellen kirchlichen Lehre, und nicht erst von der Renaissance entdeckt (133). Den Kampf der Heiligen gegen die Idolatrie in den Legenden kann man nicht mit dem protestantischen Bildersturm zusammenhalten (153). Gemeindegesang gibt es nicht erst seit der Reformation (223). Das Mittelalter einfach als weltfeindlich zu bezeichnen, wie es in der ganzen Arbeit geschieht, vergröbert in dieser Verallgemeinerung den viel komplizierteren Tatbestand. Überhaupt leidet das Werk an unklaren und schiefen Formulierungen, der Darstellung fehlt zudem oft ein leitender Gesichtspunkt, was häufige Abschweifungen, Wiederholungen und Widersprüche zur Folge hat. So große Verdienste sich deshalb auch der Verfasser durch die Vermittlung wertvollen und schwer zugänglichen Materials erworben hat, so ist die Arbeit doch nur nach Richtigstellung einer nicht unbeträchtlichen Menge von Einzelheiten zu verwerten.

Cambridge. *Ludwig Borinski.*

Heinz Längin, Grundlinien der Erkenntnislehre Valentin Weigels. (= Sonderdruck aus „Archiv für Geschichte der Philosophie" XLI. Band.) Berlin 1933. 43 S.

Dieser vorzügliche Aufsatz greift ein schweres Problem mit schöner gedanklicher Schärfe an. Die Grundfrage läßt sich geschichtlich in einem Satz ausdrücken: Es gibt im 17. Jahrhundert Philosophen, die ihre Gedanken im System begründen, es ist die Reihe der Theoretiker, die von Descartes und Hobbes bis zu Leibniz führt. Weiterhin gibt es Mystiker, die die menschliche Erkenntnis verachten, sich der Begnadung öffnen, Systematik und Menschenverstand gering achten und aus dem Erlebnis ihre Schau verkünden. Längin stellt den wichtigen Vorgänger Jakob Böhmes, den Zschopauer Geistlichen Valentin Weigel, Jahrzehnte vor Knorr von Rosenroth, in die wichtige Reihe der Kompromißmenschen ein, die ihre Berufung begründen. Längin entwickelt aus Weigels Werk ein erkenntnistheoretisches System, das bei dem Unterschied von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt beginnt, den Begriff der Relation beider kennt und lange beim Problem des Irrtums oder der mangelhaften Erkenntnis stockt. Bis hierher ist Weigel theoretisch ein Idealist. Aber wo Kant den Unterschied zwischen der persönlichen

Schranke, die dem Menschen das Weitergehen verbietet, und der grundsätzlichen Grenze der Erkenntnis statuiert, findet Weigel den Übergang zum mystischen Denken: Über der natürlichen Erkenntnis steht der „Weg nach innen", der über cogitatio und meditatio zur Einheit mit Gott, zum Erlebnis der mystischen Unio führt. Weil Weigel aber ein Theoretiker der Erkenntnis ist, wird ihm Problem, was die reinen Mystiker übersehen und ohne Nachdenken beiseite lassen: Das mystische Erlebnis ist unaussagbar, ineffabile — darf man überhaupt von Erkenntnissen sprechen, die sich der Aussage entziehen? An dieser grundsätzlichen Frage wird auch der scharfe Denker Weigel wie sein kluger Interpret unklar: Die Tatsache, daß Weigel sein System im Hinblick auf seine Brauchbarkeit für die praktische Seelsorge ausbildete, die daraus entstehenden Kompromißformulierungen und die durch die Sprache der Zeit bedingten Wendungen vom Zusammenklang von „zweierlei Weisheit" verschleiern das bis heute noch nicht zureichend erklärte Phänomen der Erkenntnis, die grundsätzlich nur umschreibbar, aber niemals in Worten darstellbar und dennoch Erkenntnis ist, anstatt es in seiner Unlösbarkeit aufzuzeigen. Längin begnügt sich mit dem Hinweis darauf, daß sich das im Augenblick der Unio erworbene Wissen des Erleuchteten auf „das Leben in der alteritas ausdehnt". Er begegnet sich hier mit dem Philosophen Mehlis, der zwischen dem Erlebnis des Mystikers und den „Erstarrungsprodukten der Mystik" scheiden will. Er gibt einen geschichtlich bedeutsamen Beitrag zur Klärung der Geschichte der Mystik, der uns erneut davor warnt, dieses Zentralproblem der Geistesgeschichte zu isolieren.

Wolfshau im Riesengebirge. *Werner Milch.*

Neuzeit.

Karl Bihlmeyer, Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. von Funk. 3. Teil: Die Neuzeit und die neueste Zeit. In: Wissenschaftliche Handbibliothek, eine Sammlung theologischer Lehrbücher. Paderborn, Ferd. Schöningh 1934. 8. u. 9. Aufl. XIII, 479 S.

Mit der Vollendung des 3. Bandes ist Bihlmeyers Werk zum Abschluß gekommen. Es soll eine Neubearbeitung der alten Funkschen Kirchengeschichte sein. Doch kann dieser dritte und letzte Teil, der nach des Verfassers eigenem Urteil als ein ganz neues und eigenes Werk betrachtet werden muß, ohne Berücksichtigung des alten Werkes angezeigt werden. — B. schließt sich in der Einteilung dem jetzt in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung gebrauchten Schema an. Der Westfälische Friede und die französische Revolution gelten als Wendepunkte. In einem letzten Kapitel wird die Zeit nach Ausbruch des Weltkrieges behandelt, wobei die Auffassung begründet wird, daß hier auch eine neue Epoche einsetzt. Die Unterteilung rückt meist die Geschichte der katholischen Kirche in den Vordergrund. Bei der Darstellung der Aufklärung dagegen wird mit den protestantischen Ländern begonnen. Da die Geschichte der katholischen Kirche stets in B.s Darstellung mit der Papstgeschichte einsetzt, fehlt die geistesgeschichtliche Einführung in die beiden letzten Perioden der Kirchengeschichte. Meist ist die allgemeine geistige Entwicklung in wenigen Sätzen geschildert und einfach der Darstellung des Protestantismus

einverleibt. Insofern ist B. durchaus andere Wege gegangen, als sie H. Stephan und ich im Handbuch der Kirchengeschichte (^{2}1931) beschritten haben. — Als letztes Ziel schwebt B. vor, den Gang der katholischen Kirche durch die Welt seit ihrer Restauration in der Mitte des 16. Jahrhunderts geschichtlich zu verfolgen. Deshalb ist die Missionsgeschichte besonders stark herangezogen. Dabei wird B. seiner Aufgabe viel besser gerecht als Veit in seinem Werke: Die Kirche im Zeitalter des Individualismus (1931—33; vgl. meine Anzeige in dieser Zeitschrift, 52. Bd., S. 673 f.). Denn B. gibt Geschichte, die zur Gegenwart führt, während es Veit auf die Schilderung des orbis catholicus in der Gegenwart ankommt. Auch in der Auffassung der Dinge und damit vor allem in der Beurteilung des Protestantismus und seiner Geschichte weicht B. von Veit ab. Er selbst spricht im Vorwort die Hoffnung aus, daß er in den leitenden Ideen und in der Methode dem besten Geist der alten Tübinger historischen Schule, die durch die Namen Möhler-Hefele-Funk repräsentiert wird, treu geblieben ist. Wie ihm dies gelungen ist, lese man in seiner Darstellung der deutschen Reformation oder der Religionskriege nach. Hier merkt man auf Schritt und Tritt, daß nicht ein Polemiker, sondern ein Historiker der Vergangenheit gegenübersteht. Gewiß wünschte man für das 18. und 19. Jahrhundert eine stärkere Berücksichtigung des Protestantismus. Es gibt Vorgänge, die da fast unbeachtet bleiben. So wird die deutsche Erweckungsbewegung kaum erwähnt.

B. wendet sich mit seinem Werke vor allem an die Studenten. Daher ist das Tatsachenmaterial exakt vor dem Leser ausgebreitet. Aber ob er damit zugleich die notwendigen Ansatzpunkte der zu gestaltenden Synthese gegeben hat, wie er glaubt, scheint mir fraglich zu sein. Die Darstellung der Gegenreformation (= Wiedererneuerung der katholischen Kirche) setzt sofort mit dem Neuaufschwung des Ordenswesens ein, dann geht das Werk auf die Päpste, das Konzil von Trient, die Heidenmission, die Wissenschaft und Kunst über. Aber es bleibt die Frage unerörtert, wo die inneren Kräfte zur katholischen Restauration liegen. Man wünschte doch hier, daß der Ausgangspunkt von Spanien genommen würde. Dagegen geht B. sehr ausführlich auf das innere Leben der Kirche ein. Auch die religiöse Dichtung, Musik und Kunst werden herangezogen. Die Literaturangaben sind in solcher Fülle gegeben, daß selbst der Fachmann sie gern benutzen wird. Vor allem sei auf die ausländische Literatur aufmerksam gemacht, die kein anderes Handbuch der Kirchengeschichte so reichhaltig bringt.

Breslau. *Leube.*

Henri Vuilleumier, Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois. Tome quatrième: Le déclin du régime bernois. Avec deux planches hors-texte et l'index général. Lausanne, Editions de la Concorde MDCCCCXXX—XVI + 792 S.

Die 1927 begonnene Herausgabe des Werkes von Henri Vuilleumier: „Geschichte der reformierten Kirche der Waadt zur Zeit der Bernerherrschaft", ist mit dem 4. Bande zum Abschluß gekommen. Die reformierte Waadtländerkirche besitzt in diesem Werke nun ein Denkmal, um das sie gewiß manche andere Landeskirche beneiden könnte. Auch der vorliegende Schlußband zeigt alle Vorzüge der Geschichtsschreibung von Henri Vuilleumier: Gründliche Quellenbeherrschung bis zu den schwerauffindbarsten Dokumenten (einiges Neuere ist auch im 4. Band

wieder von den Redaktoren noch beigebracht worden), dann die kluge Ausnützung des Materials, die leicht lesbare und schöne Darstellung, welche die Lektüre dieses großangelegten Werkes zu einem wahren Genuß macht. Spürbar ist überall die warme Verbundenheit des Autors mit dem Stoff, die sich in gelegentlich recht persönlich betonten Urteilen äußert (so besonders pp. 124. 136. 154. 160. 333. 335. 340. 348. 351. 395. 449. 454). Wenn wir noch hinzufügen, daß über der ganzen Darstellung etwas von der Heiterkeit und Klarheit liegt, die etwa an einem sonnigen Herbsttag über die reichen Gestade des Léman sich breitet, so haben wir noch ein Wesentliches zur Gesamtcharakteristik auch des letzten Stückes eines Lebenswerkes gesagt. Es bedeutete déclin auch für den Verfasser. Die Feder ist seiner Hand entsunken, ehe er sein Werk ganz vollenden konnte. Ein letztes Kapitel: „L'état religieux et moral des habitants du Pays de Vaud dans la seconde moitié du XVIIIe siècle" blieb ungeschrieben. Die Herausgeber haben pietätvoll im Vorwort, die in Form einer Notiz von Henri Vuilleumier noch aufgezeichneten Richtlinien zur Bearbeitung dieses Schlußkapitels veröffentlicht. Der Verfasser macht darin aufmerksam, wie viel schwieriger es sei, die geistige Physiognomie einer Zeit zu schildern, als die äußern Fakta darzustellen. Jenes hat er aber schon bei der Darstellung der einzelnen geschichtlichen Vorgänge je und je nicht versäumt. So ist wohl das zusammenfassende Schlußkapitel nicht geschrieben worden, aber auch der letzte Band gibt fast Seite um Seite in der Schilderung der äußeren Geschehnisse zugleich auch ihr inneres Bild.

In einem 1. Kapitel von Band 4 wird die kirchliche Organisation der Waadt des 18. Jahrhunderts dargelegt. Auch sie ist gekennzeichnet durch das régime paternel, das Bern im Untertanenland ausübt. Sichtbar wird dabei die Tendenz der Berner Regierung, die Kirche des „Welschlandes" mit der deutschbernischen gleichzuschalten. Ausführlich wird aufgezeigt, inwieweit die Waadtländer diesem Bestreben sich gefügt, inwieweit sie sich dagegen aufgelehnt haben. Die Tage der Bernerregierung in der Waadt begannen ja gezählt zu sein. Mit dem Jahrhundertende sollte auch die Waadtländerkirche von der bernischen Staatsaufsicht befreit werden. Vuilleumier kann aber dem Staate Bern das Zeugnis geben, daß er im großen und ganzen bis zuletzt den Beruf eines Pflegevaters dieser seiner welschen Tochter gegenüber mit Strenge, aber auch mit verantwortungsbewußter, oft etwas langsamer Fürsorglichkeit ausgeübt hat. Mehr in das innere Leben der Waadtländerkirche läßt uns das 2. Kapitel blicken. Überleitend hat Vuilleumier den äußeren Werdegang eines Waadtländerpfarrers etwas familiär, aber hübsch in der fingierten Biographie des Pfarrers Jean-Jacques Dieudonné erzählt. Nun schildert er ferner die gottesdienstlichen Einrichtungen in der Waadtländer Kirche: Liturgische Reformen (so die von 1725) entsprechend der französischen Eigenart, die auch jetzt sich lieber an Genf oder Neuenburg anlehnen möchte als an Bern; Bibelverbreitung; Kirchengesangsreform, wobei neben dem alten Psalmodieren sich die neuern Kirchenlieder vernehmlich zu machen beginnen; Orgelmusik, welche die alten Zinken und Posaunen immer mehr verstummen läßt; Ausführungen über die Predigt, wo immer mehr sich auch französische und englische Vorbilder in der Waadt fühlbar machen; auch die Einführung der Konfirmation in der Waadt kommt vom Anglikanismus her (p. 145); Heirat, wobei der Bräutigam in seiner Soldatenuniform mit Säbel zur Trauung zu erscheinen hat wie im alten Bernerland (p. 147); Aufzählung von

Kirchengebäuden, die verlottern, repariert oder neugebaut werden: alles dies wird in diesem Kapitel eingehend geschildert. Noch tiefer hineingeführt in die geistigen und religiösen Hintergründe eines trotz allem reichen kirchlichen Lebens werden wir im 3. Kapitel, das von der Lehre handelt. Ohne die einzelnen Theologen nennen zu wollen, die Vuilleumier trefflich charakterisiert, können wir dieses Kapitel kurz so wiedergeben: Übergang von der stark von Bern aufgezwungenen Orthodoxie zu einem freieren, mehr pietistisch oder rationalistisch angehauchten Christentum. Wohl delegiert Bern den großen Albrecht von Haller in Begleitung des Herrn von Bonstetten 1757 (p. 231 ss.) zur Inspektion der theologischen Akademie von Lausanne, aber der Geist der Zeit ist nicht aufzuhalten. Das 4., das Schlußkapitel, zeigt uns endlich die Waadtländerkirche des 18. Jahrhunderts in ihren Beziehungen nach außen. Einmal zum Katholizismus. Das katholische Freiburg teilte sich mit dem reformierten Bern in die Herrschaft gewisser jetzt im Kanton Waadt liegender Gebiete von paritätischer Bevölkerung. Alle fünf Jahre reitet der Landvogt auf, der abwechslungsweise von den beiden Städten bestellt wird. Daraus mußten sich allerhand Schwierigkeiten ergeben. Die schweizerische Reformationsgeschichte des Waadtländers Abram Ruchat (erschienen in Genf 1727—28) zur Berner Reformationsfeier war noch im Geist konfessioneller Intoleranz geschrieben. Immerhin macht sich schon, auch zugunsten der waadtländer Reformierten, in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die Auswirkung des Sieges der Protestanten bei Villmergen 1712 geltend, wo ja auch Söhne der Waadt unter Berns Fahnen gefochten. Mit der 2. Hälfte des Jahrhunderts kommt immer mehr das Toleranzprinzip zur Anwendung.

Das Hauptinteresse aber in diesem 4. Kapitel richtet sich auf das bescheidene, und doch so grandiose Fürsorgewerk, das Lausanne unter dem Schutze Berns für den darniederliegenden französischen Protestantismus beherbergte: die theologische Schule, begründet von Antoine Court, wo die Prediger für die Wüstenkirche ausgebildet wurden. Mit Recht macht Vuilleumier darauf aufmerksam, daß durch Jahrzehnte hindurch Lausanne so der geistige Mittelpunkt der französischen Kirchen unter dem Kreuz war, bis dann unter Court de Gébelin mit der aufkommenden Duldung die Leitung naturgemäß nach Frankreich zurückging. Abgesehen von diesem Hilfswerk ist auch durchs 18. Jahrhundert hindurch die Waadt noch in reichem Maße mitbeteiligt an der Fürsorge für Refugienten aus dem benachbarten Frankreich oder für die Namensbrüder, die Vaudois aus dem Piémont. Auf ihrer Durchreise oder bei ihrer Niederlassung im Lande selber ist für diese Emigranten auch in der Waadt Großes getan worden.

Wenn es dem Autor versagt blieb, nun noch ein letztes Kapitel über das eigentlich religiös-sittliche Leben in der Waadtländerkirche zu schreiben, so hat er gerade mit der obgedachten Schilderung praktischen hilfsbereiten Christensinns im Waadtland des 18. Jahrhunderts von jenem Leben aufs schönste Zeugnis geben dürfen. Wir möchten diese Besprechung nicht abschließen, ohne noch die gediegene typographische Ausgestaltung des Werkes, die vornehmen Bildbeilagen (Porträt von Abram Ruchat, der beiden Apokalyptiker Th. Crinsoz und J. Ph. Loys de Cheseaux) erwähnt zu haben. Ein besonderes Verdienst hat sich endlich der Präsident der Redaktionskommission, Prof. Frank Olivier, Kanzler der Universität Lausanne, erworben durch Aufstellung eines Generalindex zu allen vier Bänden. Darin

werden nicht nur einfach Personen-Ort-Sachnamen mit Seitenzahlen hingesetzt, sondern nach der Art alter, aber so wertvoller Register werden zu den einzelnen Namen kurz nähere Angaben gemacht mit den nötigen Stellenhinweisen. So ist dieses Register, zusammen mit der ausführlichen Bibliographie, ein wirklicher Index raisonné.

Bern. *O. E. Straßer.*

Hans-Günther Huober, Zinzendorfs Kirchenliederdichtung. Untersuchung über das Verhältnis von Erlebnis und Sprachform. (= Germanische Studien, Heft 150.) Berlin, Verlag Dr. Emil Ebering. 1934. 86 S.

Die fleißige Arbeit, die methodisch freilich manchmal an Klarheit vermissen läßt, umgreift ein Problem, das zu schwierig ist, um auf knapp siebzig Seiten erschöpfend abgehandelt zu werden. So muß vieles aphoristisch bleiben, und wir buchen als Ergebnis der Studie das Wissen um ein Grenzgebiet von Philologie, Kirchen- und allgemeiner Geistesgeschichte, das noch endgültiger Erschließung harrt.

Zinzendorfs Lieder sind bisher nur polemisch behandelt, von Philologen alter Schule unverstanden verlacht, von Herrnhuter Brüdern überschwänglich gelobt, und sogar zum Objekt psychoanalytischer Betrachtung benutzt worden. Jetzt setzt Huober richtig an. Er weiß, daß Zinzendorf als Dichter in der Mittlerstellung zwischen Barock und Aufklärung, daß er geistesgeschichtlich zwischen den Zeiten steht. Er erklärt gleichzeitig die Gedichte aus der Herrnhutischen Theologie und fragt zum Dritten nach den Bedingungen, unter denen ein Kirchenlied als ein Kunstwerk zum Gebrauch der Gemeinde steht. Er rückt also von drei Punkten aus vor: von der Geistesgeschichte, der Theologie und der literarischen Poetik. Die zweite Frage wird in Umrissen zureichend beantwortet. In Uttendörfer und Bettermann hat H. die rechten Gewährsmänner, wenn er die Eigentümlichkeit des Herrnhutischen Blutdogmas in seiner Bedeutung für das Kirchenlied Zinzendorfs erklärt und wenn er die dualistische herrnhutische Theologie streng von der Mystik scheidet, mit der sie sachlich und historisch falsch oft verbunden wird. Schwächer sind die Antworten, die H. auf die andern beiden Fragen gibt. Er fragt immer wieder nach dem Erlebnis, das den Liedern Zinzendorfs innewohne und operiert mit dem Begriff Erlebnis im Barock und in der Aufklärung, in der Mystik und im Rationalismus, aber er faßt das Wort Erlebnis in seinen viel schillernden Bedeutungen zu eng. Im Ansatz richtig, aber in der Durchführung zu starr wird zwischen dem Lehrlied und dem erlebten Ich-Lied geschieden. Als Beweis dafür, wie wenig erlebt das Lehrlied sei, wird die Parallele zwischen einer Predigt und einem Liede Zinzendorfs gezogen und das Lied als Umschreibung der Gedanken der Predigt erwiesen. Aber wohnt nicht schon Zinzendorfs Predigt in bestimmtem Sinne ein Erlebnis inne? Und wenn vollends beim gefühlsmäßigen Ich-Lied darauf hingewiesen wird, daß Zinzendorf immer wieder zur Objektivierung dränge, daß er ein rationaler Mensch sei, der unter einem Mangel an Darstellungsfähigkeit leide und darum zu den oft krausen und überstiegenen Bildern komme, die seinen Versen eignen, so ist damit immer noch nicht gesagt, daß die Ratio dem Erlebten widerstreite.

Die Arbeit ist keine endgültige Lösung, sie ist ein guter Ansatz, der ein Weiterarbeiten gestattet und fordert.

Wolfshau im Riesengebirge. *Werner Milch.*

Hans Wagner, Die Handlung Abraham Dürninger & Co. in Herrnhut in den Jahren 1747 bis 1833. Herrnhut. Gustav Winter. 1934. 185 S. RM. 4.—.

Das Herrnhutertum hat zwei wirtschaftliche Unternehmungen hervorgebracht, die zu größerer Bedeutung gelangt sind und die als Ausdruck seines Wesens gelten können: die Siedlung Bethlehem in Pennsylvanien und die Handlung Abrah. Dürninger & Co. Mit dem zweiten dieser beiden Wirtschaftsgebilde befaßt sich das Buch Wagners, das von der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig als staatswissenschaftliche Dissertation angenommen wurde. Der Gründer der Firma, Abraham Dürninger, der einer alten Straßburger Kaufmannsfamilie entstammte und der unter seinen Ahnen auch einen evangelischen Pfarrer Dürninger hat, ist schon 1925 von Herbert Hammer biographisch behandelt und als frommer und genialer Kaufherr geschildert worden. Wagner legt im Unterschied dazu den Nachdruck auf das Werk Dürningers, zieht seine Nachfolger mit in den Bereich der Betrachtung und führt den Nachweis, daß Dürninger nicht nur persönlich das ihn zunächst stark bedrängende Problem des christlichen Kaufmanns gemeistert, sondern auch eine Tradition geschaffen hat, von der eine Firma mit christlichen Grundsätzen und Zielen mehr als ein Jahrhundert hat leben können. Man liest heute nicht mehr mit Achselzucken, sondern mit Freuden von diesen christlichen Grundsätzen, die, statt auf Gewinn auszugehen, den Dienst am Nächsten und am Reiche Gottes vorschrieben. Sie standen nicht etwa in Spannung mit dem klug rechnenden und umsichtigen kaufmännischen Denken, sondern waren seine eigentliche Triebkraft. Hammers zwar eindrucksvolle, aber etwas zu sehr ästhetisierende und psychologisierende Darstellung hatte in Dürninger einen Zwiespalt zwischen Rationalem und Irrationalem konstruiert und auch etwas Pathologisches gefunden; ohne sich damit im einzelnen auseinanderzusetzen, gibt Wagner mit seiner weniger glänzenden, aber wohl wirklichkeitsnäheren Schilderung ein einheitlicheres Bild des großen Kaufmanns und kann darum auch an diesem Punkt, der ja für ihn nicht so sehr im Vordergrund steht, Hammer ergänzen und berichtigen. Zu den allgemeinen Ausführungen über das Herrnhutertum, die Wagner seiner Arbeit voranstellt, ist noch eine Bemerkung zu machen, die ihn aber nicht allein trifft, sondern allgemein die Darstellungen der religiös-sozialen Schichtung des Herrnhutertums. Der Charakter der in Herrnhut eingewanderten Mähren wird gewöhnlich nach dem Stande beschrieben, in dem sich die Böhmischen Brüder um 1480 befanden. Die asketischen Ideale: Ablehnung des Eides, der öffentlichen Ämter, des Heeresdienstes und des Handels, die immer angeführt werden, erfuhren schon 1490 eine merkliche Abschwächung und ließen sich um so weniger halten, je mehr Gebildete und Adlige der Unität beitraten. Auch übte die deutsche Reformation ihren Einfluß aus. Vor allem aber hatten die Mähren, die nach der Vernichtung der Unität etwa 100 Jahre als „verborgener Same" im Katholizismus lebten, nur noch dunkle Erinnerungen an ihre alte Kirche und brachten so gut wie nichts von deren Gedankengut nach Herrnhut. Ihre heimlichen evangelischen Gesinnungen hatten sie mit altbrüderischen Liedern, aber auch mit aus Deutschland bezogenen Büchern genährt. Dazu hatten sie zuletzt noch eine pietistische Erweckung durchgemacht. Man kann sie einfach als Pietisten rechnen, vielleicht mit der besonderen Kennzeichnung, daß sie unter starkem Druck gelebt hatten, ihren Glauben hatten heimlich halten und zu Staat und Kirche in einem

unversöhnlichen Gegensatz hatten stehen müssen. Was von Weltabgewandtheit in ihnen war, stammte aus ihrem Bauerntum und aus dem Pietismus. Das Problem wird dadurch wesentlich vereinfacht und verliert schließlich dadurch seine Bedeutung, daß die eigentlichen Mähren für das Wirtschaftsleben Herrnhuts immer weniger in Frage kamen, weil ihr größter Teil in ferne Länder verschickt wurde. Die Wirtschaftsgesinnung Herrnhuts beruht darauf, daß Zinzendorf Pietisten zu lutherischer Rechtfertigungsfrömmigkeit und Berufsauffassung führte und ihnen dazu noch für ihre weltliche Arbeit ein konkretes religiöses Ziel gab. Etwas Positives hat der Pietismus durch seine nahen Beziehungen zu den Realien und zur werdenden Technik beigetragen, wodurch ein dem Zug der Zeit folgendes fortschrittliches Wirtschaftsdenken ermöglicht wurde, das sich, sobald die pietistischen Bedenken durch einen positiven religiösen Antrieb überwunden waren, auswirken konnte.

Herrnhut. *Bettermann.*

Arnold Winkler, Österreich und die Klösteraufhebung im Aargau. Zur Gesch. der europäischen Politik im Vormärz. Herausgegeben von der Aargauischen historischen Gesellschaft. Aarau, Verlag H. R. Sauerländer u. Cie. 1933. 1. Teil 186 S.; 2. Teil 298 S.

Am 13. Jänner 1841 faßte der Große Rat von Aarau den Beschluß, die im Gebiete des Kantons Aargau gelegenen Klöster aufzuheben. Bereits drei Tage später legte der österreichische Gesandte Ludwig Graf Bombelles beim eidgenössischen Bundespräsidenten Karl Neuhaus gegen dieses Vorhaben Verwahrung ein. Die Wiener Staatskanzlei leitete darauf eine internationale Aktion ein, indem sie Frankreich, England, Preußen, Rußland und Sardinien für einen gemeinsamen Schritt bei der Berner Regierung wegen der Vorgänge im Aargau zu gewinnen suchte. Der Schwerpunkt der Verhandlungen lag in Paris, woselbst der österreichisch-ungarische Botschafter Graf Apponyi, von Bombelles dauernd auf dem laufenden gehalten, den franz. Außenminister Guizot von der Richtigkeit des Standpunktes des Wiener Kabinetts überzeugen sollte. Das diplomatische Unternehmen führte ungeachtet der Bereitwilligkeit der anderen Regierungen zu keinem Ergebnis, da Frankreich sich weigerte, außer Vorstellungen in Bern einen stärkeren Druck auf die Schweiz auszuüben, und die Berner Regierung nicht nachgab. Das Wiener Außenministerium führte gegen die Klösteraufhebung im Aargau außer einem staatspolitischen Einspruch, für den sie die Gefolgschaft der übrigen Mächte anstrebte, „einen dynastischen Protest" ins Treffen. Bei jenem stützte sie sich auf Artikel 12 des schweizerischen Bundesvertrages aus dem Jahre 1815, worin der Fortbestand der Klöster und die Sicherheit ihres Eigentums gewährleistet wurden, bei diesem berief sie sich auf den Umstand, daß die mitbetroffene Abtei Muri als eine Habsburgische Stiftung aus dem Jahre 1027 unter kaiserlicher Schirmvogtei stehe und daß durch ihre Aufhebung kaiserliches Patrimonialvermögen verschleudert werde. Aus der Verletzung des Bundesvertrages, der Grundlage der schweizerischen Einheit, leitete die Staatskanzlei am Ballhausplatz das Interventionsrecht der die Neutralität der Schweiz garantierenden Mächte ab. Allen diesen Einwürfen trat Neuhaus mit zäher Entschlossenheit entgegen, indem er einerseits die Einmischung des Auslandes in eine innere Angelegenheit der souveränen

Schweiz, als welche die Klösteraufhebung anzusehen sei, entschieden zurückwies und andererseits jegliche Rechtsbefugnisse des österreichischen Kaisers hinsichtlich der Abtei Muri für längst erloschen erklärte. In diesem Zusammenhang ließ er sich nicht nehmen, auf die durch Joseph II. und Franz II. durchgeführten Einziehungen von Klostergütern hinzuweisen. Seinen Standpunkt setzte er schließlich durch. Unter eingehender Erörterung „der Rechtsfragen" gelangt W. zu dem Ergebnis, daß der schweizerische Bundespräsident sich nicht im Unrecht befand, als er die Forderungen der Wiener Regierung ablehnte. Diesen Abschnitt unterbaut der Verfasser ebenso wie seine Ausführungen über „die österreichische Politik" unter Ausnutzung der Bestände des Wiener Staatsarchivs quellenmäßig. Im zweiten Teil veröffentlicht er „ausgewählte Akten" zu dem Gegenstand, wodurch er zugleich den Beweis für die Gründlichkeit seiner Arbeitsweise erbringt. Kirchenhistorisch beachtenswert sind die Denkschriften, die der in der Wiener Staatskanzlei mit dem betreffenden Referat betraute Hofrat Werner bei dem reformierten Antistes von Schaffhausen Friedrich Hurter einholte (II, S. 236—287). Man gewinnt hier den deutlichen Eindruck, daß dessen nachmaliger Übertritt zum Katholizismus sich bereits damals vorbereitete. Zu der instruktiven Untersuchung W.s seien nur zwei Fragezeichen angebracht: Kann der für Österreich diplomatisch erfolglose Ausgang des Aargauer Klosterstreites in dem Sinne gedeutet werden, daß Metternichs Staatskunst hier versagt habe (S. 184)? Nachdem der päpstliche Stuhl die Vermittlung der Staatskanzlei angerufen hatte, konnte diese nicht anders handeln, als daß sie mit allen wenn auch fadenscheinigen Rechtsgründen unter großer Aufmachung gegen die Schweizer Regierung auftrumpfte, um nicht Frankreich den Vortritt als Schutzmacht des römischen Katholizismus zu überlassen. Der moralische Eindruck, daß Österreich vor Frankreich die katholischen Interessen verfechte, blieb trotz der Unnachgiebigkeit von Neuhaus bestehen, zumal als den Insassen des Konventes von Muri das ehemalige Chorherrenstift zu Gries in Tirol als Asyl angeboten wurde. Ferner: Hat es in der damaligen Epoche für Europa tatsächlich außer der orientalischen Frage keine wichtigere und schwierigere Angelegenheit als die Klösteraufhebung im Aargau gegeben (S. 181)? Aus dem Schweigen Metternichs über die Schweizerfrage in seinen „Nachgelassenen Papieren" wird ersichtlich, daß er ihr keine sonderliche Bedeutung beilegte. Ungeachtet der diplomatischen Begleitumstände erscheint die Klösteraufhebung im Aargau als eine der zahlreichen Säkularisationen des politischen Liberalismus, der wohl als Gesamtbewegung, aber nicht durch einen Einzelfall die Revolution des Jahres 1848 anbahnte. Auch ohne den Schweizerischen Sonderbundkrieg 1847 hätten sich die Märzereignisse (1848) wohl nicht anders abgewickelt, als sie in allgemeiner Erinnerung sind. W.s Ergebnisse bestätigen die Ausführungen des Rez. in seinem Aufsatz über „Metternichs Kirchenpolitik" (Z.K.G. XLIX, 1930, S. 222—246), daß der Staatskanzler kirchliche Forderungen hinter staatlichen Interessen zurücktreten ließ, wenn der Staatsregierung daraus ein Vorteil erwuchs. So begnügte er sich auch im Aargauischen Klosterstreit unter Wahrung des Scheins einer energischen diplomatischen Aktion mit einer Geste, als er merkte, daß Österreich bei einer anderen Haltung gegenüber den andern Mächten politisch ins Hintertreffen geraten könnte. W.s Werk bietet dem Kirchenhistoriker mannigfache Anregungen.

Wien. *Karl Völker.*

Eduard Winter, Bernard Bolzano und sein Kreis. Dargestellt mit erstmaliger Heranziehung der Nachlässe Bolzanos und seiner Freunde. Leipzig. Hegner 1933. 288 S.

Derselbe, Religion und Offenbarung in der Religionsphilosophie Bernard Bolzanos. Dargestellt mit erstmaliger Heranziehung des handschriftlichen Nachlasses Bolzanos. Breslau. Müller & Seifert 1932. 183 S.

Bolzano war am 5. Oktober 1781 geboren. Deutsches und italienisches Blut war in ihm gemischt. Von 1805—1820 war er in Prag inmitten einer „neuartig selbsterdachten Welt von Begriffen" als „Lehrer, Erzieher und Seelsorger der akademischen Jugend" tätig. Dann kam die Absetzung wegen seines „fortschrittlichen Sozialismus" und der langwierige Prozeß um seine Rechtgläubigkeit (1820—1826). Seine Religionsphilosophie wird 1839 endgültig verurteilt. Um 1830 ist seine Wissenschaftslehre fertig. 1834 erscheint die Religionsphilosophie. Bis 1841 dauert noch das Idyll in Techobus, wo er im Hause seiner mütterlichen Freundin Anna Hoffman lebte. Nach deren Tode von 1842—1848 war er zu keinen umfassenden Arbeiten mehr fähig. Er starb heiter und in Sorge um seine helfenden Mitmenschen am 18. Dezember 1848 (I, 250).

Die Biographie (I) verrät bis in die Form ihrer Darstellung hinein bolzanistischen Geist, auch wenn sie (und entschiedener noch die religionsphilosophische Studie (II) Bolzano gegenüber die rechtmäßige katholische Lehre zur Geltung bringt. Was sie auszeichnet: eine seltsame Mischung von Tiefe und analytischer Genauigkeit bis ins Einzelnste hinein, gibt auch den eigenen Schriften Bolzanos ihr abschreckendes und zugleich immer wieder anziehendes Gepräge. So ist nicht nur ein Buch entstanden, das erstmals eine wenig bekannte Epoche des böhmischen Katholizismus aus unerschlossenen Quellen erhellt, sondern zugleich ein kleines Kunstwerk, das in seiner Art klassisch ist und unserer Zeit den Anspruch Bolzanos lebendig vermittelt.

„Bolzano verlangt selbständige Denkungsart, gutes Gedächtnis, Überlegtheit seiner Handlungen, Aufmerksamkeit auf die Wirklichkeit, Geistesgegenwart, Mut, Standhaftigkeit, Fleiß und rastloses Streben, Geduld, Glauben an die menschliche Besserungsfähigkeit, Begierde, das Übel abzuschaffen, wo man es trifft, doch ohne Neuerungssucht, Demut, Selbstlosigkeit, Freude an Mitarbeitern, Verleugnung eigener zeitlicher Vorteile, Gesundheit, besonders der Nerven. Ein solcher Reformator zu werden, ist Bolzanos Lebensaufgabe, der er stets treu blieb" (I, 43 f.). In anderem Zusammenhang wird der Inbegriff dieses reformatorischen Strebens als „christlicher Sozialismus" bezeichnet. Aber dieser Begriff trifft viel weniger als jenes lange Zitat, das unserer überspitzten protestantischen Problematik von heute durchaus die Waage hält. In Bolzano spricht sich ein Lebensbewußtsein aus, das zwar im 18. Jahrhundert zu Hause ist, und doch dem 20. nicht über Gebühr schuldig bleibt. Es ist der Primat der praktischen Vernunft, der bei Bolzano wie bei Kant, aber in einem ganz anderen Sinn, jederzeit über seine weitgespannten mathematisch-logischen Bemühungen die Oberhand behält und auch in ihnen seine verborgene Anwesenheit nicht verleugnet.

Bolzano wurzelt allerdings in der Aufklärung. Er ist niemals ernstlich beunruhigt worden durch die kritische Stellungnahme Kants gegen die verständigen Möglichkeiten. Er ist immer ein heftiger Gegner des deutschen Idealismus gewesen, weil dessen spekulative Dialektik ihm

unverständlich bleiben mußte. Er hat es verhindert, daß Kant und Hegel in Böhmen Wurzel fassen konnten. Seine Liebe gehört Leibniz, dem er doch so unähnlich wie nur möglich ist. Wie weit entfernt sich nicht die genialische Leichtigkeit und die weltmännische Beweglichkeit Leibnizens von der nichts als böhmischen Beharrlichkeit und Unermüdlichkeit Bolzanos! Und doch hat er mit jenem gemeinsam den Glauben an die Höherentwicklung der Menschheit und seinen erzieherischen Optimismus. Doch ist seine Stellung zur Metaphysik durch Leibnizens Monadologie vorgebildet. Doch verraten seine Paradoxien des Unendlichen ebenso wie seine logistischen Bemühungen unmißverständlich die Herkunft seines Philosophierens.

Wenn man ihn trotzdem weniger den Leibniz als den Sokrates auf böhmischem Boden nennen wollte (I, 266), so lag das an dem einseitigen Vorwalten seines erzieherischen Eifers. Bolzano fühlte sich als religiöser und sozialer Reformator der Menschheit (I, 228). In Demokratie und Nationalismus sah er die beiden Gefahren, die nicht nur in Böhmen, sondern in der ganzen Welt den Fortschritt in der Versittlichung bedrohten. Die Förderung des Gesamtwohls der Menschheit war das oberste Sittengesetz, an dem er unentwegt festhielt. Bolzano war durch und durch Eudämonist. Wie in der Logik lehnte er auch in der Ethik die Begriffsmystik auf das entschiedenste ab. Von Bolzano her ist Böhmen der vorbestimmte Boden für die gegenstandstheoretischen Forschungen geworden. Bolzano hat der Romantik jeder Prägung in Böhmen den Einbruch unmöglich gemacht. Erst sein pädagogischer Rivale und Geistesverwandter Herbart vermochte gegen Ende seines Lebens einen bestimmenden Einfluß auf die Gesamtverfassung des böhmischen Geistes zu gewinnen.

Diese große pädagogische Wirkung Bolzanos beruhte offenbar in erster Linie auf der unbeugsamen Strenge, mit der er gegen sich selbst verfuhr. Die eigene sittliche Größe ist ihm die wichtigste Voraussetzung für erzieherisches Wirken. Perfektibilität und eigene sittliche Vorbildlichkeit sind Zielsetzungen der Aufklärung, die leichter mit katholischer als protestantischer Religiosität verträglich sind. Bolzano war ein leidenschaftlicher Katholik, obwohl ihm jedes dogmatische Christentum fernlag. Er sah in der Trennung der beiden christlichen Konfessionen mehr ein machtpolitisches als ein religiöses Problem. So wie man in Böhmen auf katholischen Kathedern Exegese und Kirchengeschichte nach protestantischen Lehrbüchern vortrug, würde Bolzano, vor ein Entweder-Oder gestellt, sich für den protestantischen Rationalismus und gegen die katholische Restauration erklärt haben. Aber ein solches Entweder-Oder bedrängte ihn in Böhmen nicht. Seine Gegner saßen in Wien. Hier lagen die römisch-päpstliche und die österreichisch-dynastische Richtung des Katholizismus miteinander in Streit, beide dem böhmischen Reformkatholizismus gleichermaßen feindlich gesonnen, der unter Deutschen wie Tschechen bis in den Adel und die hohe Geistlichkeit hinein die fast unbestrittene Herrschaft hatte. Daß die katholische Aufklärung sich bis zur Jahrhundertmitte in Böhmen zu halten vermochte, ist in erster Linie Bolzanos Werk, dessen allsonntägliche Erbauungsreden, die er vor über 1000 studentischen und gebildeten Zuhörern abhielt, den Kampf für Aufklärung und Fortschritt gegen Schwärmerei und Romantik vortrugen, und zwar unter innigster Anlehnung an die biblischen und kirchlichen Lebensgrundsätze.

Denn obwohl ihm die dogmatische Dialektik gänzlich fernlag und er überall auf eine sittlich-religiöse Auslegung der Texte drang, schien ihm doch Widersätzlichkeit gegen die Kirchenlehre im einzelnen undenkbar, wenn man ihr im Ganzen zugestimmt hatte. „Denn daß die katholische Kirche den bei ihr anzutreffenden Gesamtglauben für durchaus unfehlbar erkläre, ist so folgerecht und so notwendig, daß sie, wenn sie es nicht täte, in eine Art von Selbstwiderspruch geriete" (II, 160).

Trotzdem: die Zustimmung im Ganzen erfolgt auf Grund sittlicher Maßstäbe. „Vernünftigkeit und Nützlichkeit der katholischen Glaubens- und Sittenlehre zu erweisen" (I, 172), ist das Hauptanliegen von Bolzanos Religionsphilosophie. Der Katholizismus ist von Gott gewollt, weil er vernünftig und sittlich ist. Es ist das sicherste Kennzeichen eines religiösen Satzes, daß durch ihn der Grad unserer Tugend gesteigert wird (II, 44). Bolzano bekämpft Kants Religionsphilosophie, weil sie Vernunftreligion und Offenbarungsreligion einander entgegensetzt. Für Bolzano ist die Vernünftigkeit das gewisseste Anzeichen für das Vorhandensein einer Offenbarung. Wo eine außerordentliche Begebenheit in ganz hervorragender Weise dem Wohl des Ganzen zuträglich ist, darf der Mensch zuversichtlich ein Zeugnisgebenwollen Gottes voraussetzen. Ist er aber dessen gewiß, dann darf der Mensch sich um Gottes willen an die Kirche ausliefern, die in diesem Zeugnis ihren Grund sich gelegt findet. Man lese das von Winter (II, 154 ff.) wieder abgedruckte Glaubensbekenntnis Bolzanos, um zu ermessen, wieweit ein aufgeklärter Philosoph die biblische und kirchliche Tradition sich lebendig zuzueignen vermag.

Es ist höchst seltsam zu sehen, wie unsicher sich die bisherige Geschichte der Philosophie über die Einordnung Bolzanos war. Der eine sieht in Bolzano einen Vorläufer Husserls. Der andere stellt ihn zu den Epigonen des Idealismus neben Trendelenburg und Lotze. Der dritte reiht ihn den katholisierenden Vorläufern der Philosophie der Gegenwart zu. Bolzano gehört noch zur Aufklärung. Das ist das Überraschende, daß es ein Land in Deutschland gegeben hat, in dem Kant sich überhaupt nicht auszuwirken vermocht hat, das ohne Bruch aus der Aufklärung des 18. in die wissenschaftsgläubige Epoche des späteren 19. Jahrhunderts sich hinüberentwickelt hat. Das war Bolzanos Werk, dessen geschichtliche Tragweite uns E. Winter erstmals sichtbar gemacht hat.

Bremen. *Hinrich Knittermeyer.*

Heinrich Meisner, Schleiermachers Lehrjahre. Hsg. von Hermann Mulert. Berlin. Walter de Gruyter & Co. 1934. 85 S. RM. 4.20.

Die Schleiermacher-Forschung ist zum 100. Todestage ihres Meisters durch eine Schrift über Schl.s Lehrjahre bereichert worden, die Mulert aus dem Nachlaß Meisners herausgegeben hat. Meisner hat lange Jahre hindurch den Nachlaß Schl.s im Berliner Literaturarchiv verwaltet und sich mit besonderer Liebe des biographischen Materials angenommen, verdanken wir ihm doch die Herausgabe dreier Briefbände, die eine Fülle bis dahin ungedruckten Materials enthalten.

Meisners Schrift will keine Wiederholung von Diltheys gewaltiger Leistung sein, sie sucht vielmehr die Partien zu ergänzen, denen der Philosoph Dilthey ein geringeres Interesse zuwandte, ist also stär-

ker auf das rein Biographische als auf das Werk Schl.s gerichtet. Dazu kommt, daß Dilthey den Nachlaß Schl.s nicht zu erschöpfen vermochte, daß Meisner durch Überprüfung des ganzen Nachlasses und vieler inzwischen neu aufgefundener Dokumente Einzelheiten klarer sehen und auch zu neuen, über Dilthey hinausgehenden Ergebnissen kommen konnte.

Kurz behandelt werden von Meisner alle die Abschnitte in Schl.s Leben, die der Forschung nichts Neues bieten, ausführlich hingegen die, die durch neues Quellenmaterial ergänzt werden konnten. Das Ganze umfaßt Schl.s Leben von den Anfängen bis zur ersten entscheidenden literarischen Wirksamkeit 1799—1800. Schon der erste Abschnitt über die Vorfahren Schl.s bietet viele bisher unbekannte Tatsachen. Das Verständnis der Eigenart der Schl.schen Persönlichkeit wird vorbereitet durch die feine Analyse der Charaktere und Schicksale der Vorfahren aus beiden Familien. Lebendigkeit des Geistes, Neigung zu extremer religiöser Haltung, der ganze Ernst reformierter Frömmigkeit väterlicherseits, eine stille Frömmigkeit patriarchalischen Gepräges und geschlossenes Denken mütterlicherseits — das war das Erbe, das Schl. antrat, und das in ihm zu neuer, ungeahnter Prägung kam. Über den Jugendjahren Schl.s liegt eine gewisse Melancholie, die in Meisners Darstellung besonders hervortritt. Er malt auch hier genauer als die Forschung bisher: die innere Einsamkeit des Kindes, seine frühe Liebe zum klassischen Altertum treten, unterstützt durch neue biographische Einzelheiten, als Charakteristika hervor. Der Abschnitt über Niesky bereichert weniger über die auch sonst bekannten religiösen Erlebnisse Schl.s in der Brüdergemeinde, als über den Beginn des tragischen Verhältnisses zwischen Vater und Sohn. Schl.s Lehrer in Niesky und Barby, seine Mitschüler in Barby werden mit großer Liebe geschildert, ihre persönlichen Schicksale, ihre weiteren oder engeren Beziehungen zu Schl. aufgezeigt. Lebendiger als bisher steht uns die Zeit in Barby vor der Seele durch die Kenntnis der Menschen, die Schl.s Lehrer und Freunde wurden. Wenig Neues bietet die Schilderung der religiösen Befreiung Schl.s, abgesehen von den biographischen Notizen über seinen Bruder Karl und seine Stiefschwestern. Die Zeit des Studiums in Halle erscheint insofern in neuem Lichte, als die positive Bedeutung dieser Lehrjahre stärker als bisher herausgehoben wird. Neues an Einzelheiten findet sich auch hier in der Liste seiner Lehrer. Der alte Eberhard als Lehrer und Brinkmann als Freund sind die stärksten Anreger in Halle gewesen. Aufschlußreich ist der Einblick in Schl.s außerordentlich vielseitige Lektüre. In Drossen, im Hause des Onkel Stubenrauch, das ihn schon in Halle beherbergt hatte, kommt Schl. zum erstenmal in seinem Leben zu innerer Ruhe. Neben einer ungeheuren Aufnahmefähigkeit für alle Gebiete des Wissens entwickelt sich hier die erste produktive Tätigkeit seines Geistes. Treffend hat Meisner das tiefste Anliegen des jungen Denkers gezeichnet: „Es ist bezeichnend, daß der den ersten Schritt nach außen wagende junge Denker nicht die Vertiefung in die Metaphysik des Gottesbegriffes, sondern die praktischen Erfordernisse des inneren Lebens, die Ethik, sucht. Aus den langen, durchdachten Briefen an Brinkmann ergibt sich bereits die Grundlage, auf der Schl. seine Philosophie aufzurichten gedachte und aufgebaut hat: keine volle Hingabe an Lehren eines Meisters, sondern Kenntnis, Zergliederung, Kritik der Schriften aller, Abneigung gegen fruchtlose Erörterung von Theoremen, schneller, oft leidenschaftlicher Durchbruch seiner inneren, lang erwogenen Überzeugungen, ein oft zu sehr beschleunigter Versuch, seiner Gedanken über ein Thema sich zu entladen,

nicht selten zuungunsten einer klaren Darstellung — das alles sind Züge, die wir in Schl.s Werdezeit finden und deren er sich zeitlebens nie ganz entäußern konnte." (S. 40.)

Interessante Streiflichter fallen auf die Zustände in der theologischen Fakultät der Frankfurter Universität. Neu von Meisner gesehen und als Vorstufe späterer Erlebnisse gewertet ist die Bekanntschaft Schl.s mit seiner Cousine Benecke. Zum erstenmal tritt hier die Eigenart der Beziehung Schl.s zur Frau ins Licht, sein feinfühliger, im tiefsten moralischer, verstehender, entsagender, immer auch pädagogischer Sinn. — Überraschendes tritt in den Erörterungen über Schl.s erstes theologisches Examen hervor: Die Themen seiner schriftlichen Arbeiten, die Beurteilung durch seine Lehrer. In den Hausarbeiten hatte sich Schl. 1. mit dem 5. Kapitel des Galaterbriefes und 2. mit dem Zweck der Polemik auseinanderzusetzen. Die beiden noch erhaltenen Arbeiten hat Meisner vorzüglich charakterisiert. Besonders die zweite scheint mir bezeichnend als erstes Eintreten Schl.s für die Mitte zwischen den Gegensätzen. Dieser Geisteshaltung ist Schl. treu geblieben. Die schriftliche Arbeit über die Polemik hat ihm im Zeugnis ein „vorzüglich" eingetragen. Auch die anderen Noten, sowie die Beurteilung seiner Examenspredigt als philosophischer Abhandlung ohne den rechten Kanzelton dürften auf ein weiteres Interesse rechnen.

Der Bericht über die Schlobittener Zeit ist durch neue Nachrichten über die Schicksale der jungen Gräfin Friderike bedeutsam; neues Licht fällt auch auf die Predigten der damaligen Zeit, die, durch die täglichen Gespräche befruchtet, ein philosophisch-ethisches Gepräge haben. Auch über die zweite theologische Prüfung, der sich Schl. 1794 in Berlin unterzog, war bisher wenig bekannt. Das immer noch ungedruckte Material ist von Meisner ausgewertet: Die Themen der Klausuren, die Zensierung im einzelnen dürften jeden Schl.-Kenner interessieren. Nach dem Examen hat Schl. sich auch innerlich für das Predigtamt entschieden und in Landsberg seine erste Tätigkeit entfaltet. Meisner zeigt, welcher noch unausgeschöpfte Reichtum in den vielen Predigtentwürfen gerade jener Jahre verborgen liegt.

Unser Wissen über die erste entscheidende literarische Tätigkeit Schl.s, die Zeit der Reden und Monologen, wird ergänzt durch den Hinweis auf die Übersetzungen englischer Reisebeschreibungen, die Schl. z. T. zusammen mit Henriette Herz unternahm. Die inneren Gründe zu dieser Art literarischer Tätigkeit sind nicht ganz durchsichtig. Mit dem Briefwechsel zwischen Schl. und seinem Verleger Spener über die Monologen und den Urteilen von Freund und Feind über dieses Werk schließt die an neuen Einzelerkenntnissen so reiche und für jeden Schl.-Kenner unentbehrliche Schrift ab.

Jena. *Hanna Jursch.*

Johannes Wendland, Hermann von der Goltz in Basel (1865—1873) und die kirchlich-theologischen Kämpfe seiner Zeit. Ein Zeitbild aus dem Basel des vorigen Jahrhunderts. Basler Rektoratsprogramm. Basel, Reinhardt, 1933. 63 S.

Hermann von der Goltz, groß geworden in der heilsgeschichtlichen Theologie Hofmanns und im biblischen Realismus, erlebte während seiner Basler Zeit den Einbruch der Reform in die bis dahin noch recht konservative Basler Kirche und wurde von den sich daraus ergebenden theologischen und kirchlichen Problemen stark bewegt. Obwohl er vor

seiner Basler Zeit das westschweizerische Freikirchentum schätzen gelernt hatte, setzte er sich für die Erhaltung der Volkskirche ein, aber mit der Forderung größerer Freiheit gegenüber dem Staate, und vertrat die Überzeugung, daß keine der drei Richtungen (Orthodoxe, Pietisten, Liberale) das Christentum voll verwirkliche, daß aber alle in einem christlichen Wahrheitskern einig seien. Das Wesentliche des Christentums zu erfassen und die Grenzen aufzuzeigen, die einzuhalten sind, wenn dieses Wesentliche erhalten bleiben soll, wurde sein Hauptanliegen, dem vor allem sein Hauptwerk „Die christlichen Grundwahrheiten" (1873) diente. Wendland stellt die Grundtendenzen der Reform und der Goltzschen Vermittlungstheologie mit klarer Prägnanz und gerechtem Urteil dar und schließt mit dem Ausblick auf den verschiedenartigen Verlauf der Dinge in Basel und Preußen, wo v. d. Goltz nach seiner Basler Zeit in leitenden Stellungen, zuletzt als Vizepräsident des Oberkirchenrates, wirkte. In Basel verlief die Entwicklung in der Richtung der Goltzschen Gedanken, während sich ihnen in Preußen eine schroff konfessionelle Rechte entgegenstemmte. Man sieht: Es handelt sich in dieser Schrift nicht um eine harmlose Lokalgeschichte einiger Jahre; sondern Wendland behandelt sein Thema so, daß wir in diesem Spiegel entscheidende Grundtendenzen der noch lange nicht genügend durchforschten Gesamtkirchengeschichte des späteren 19. Jahrhunderts schauen.

Bern. *Heinrich Hoffmann.*

Martin Gerhardt, Theodor Fliedner. Ein Lebensbild. Erster Band. Düsseldorf-Kaiserswerth. Buchhandlung der Diakonissen-Anstalt 1933. 453 S. Geb. RM. 6.—.

Eigentlich waren wir über Leben und Wirken des „Erneuerers des apostolischen Diakonissenamtes in der evangelischen Kirche" schon hinreichend unterrichtet durch die bisher erschienene Literatur, zumal durch die von seinem Sohne Georg herausgegebene dreibändige Biographie (1908—1912). Trotzdem halten wir diese Neuerscheinung des bekannten Wichern-Biographen nicht für überflüssig, sondern begrüßen sie mit großer Freude. Sie weist mancherlei Vorzüge auf: sie entstammt der Feder eines Historikers vom Fach, der zuvor das ungeheure Quellenmaterial gründlich durchgearbeitet, gesichtet und geordnet hat. So war es möglich, für manches bisher Gebotene Ergänzungen und Berichtigungen zu bringen. Sodann ist es ein Vorzug, daß der Verf. mit Th. Fliedner nicht verwandt ist; so führt ihm nicht lediglich die Pietät die Feder, sondern er kommt durch sein Fernerstehen der Wirklichkeit weit näher, kann objektiver urteilen, neben den Lichtseiten auch die Schattenseiten aufzeigen. — „Der vorliegende erste Band führt bis an die Schwelle der Diakonissenanstalt" und behandelt außer Jugend- und Studienzeit vornehmlich Fliedners Wirken als Gemeindepfarrer, die Gründung der Gefängnisgesellschaft und im Schlußkapitel den uns heute höchst interessierenden Kampf um Agende und Kirchenverfassung.

Essen-West. *Wilhelm Rotscheidt.*

Wilhelm Schümer, Tod und Leben bei Dostojevski. Ein Beitrag zur Kenntnis des russischen Christentums (auch als „Studien des Brücke-Verlags",

Heft 1). Die Brücke, evangelischer Verlag, Calw. Ohne Jahr [1933]. 96 S.

Die Arbeit Schümers behandelt ein Thema, dessen zentrale Bedeutung für Dostojevskij unbezweifelbar ist. Seltsamerweise wurde dieses Thema in der Dostojevskij-Literatur verhältnismäßig wenig beachtet.

Die Schrift ist in drei Teile gegliedert: „Der Tod als Doppelgänger des Lebens", „Das Leben unter der Herrschaft des Todes", „Das wahre Leben". Der erste sehr kurze einleitende Hauptteil beginnt mit der durchaus richtigen Feststellung, daß Dostojevskij sich vorwiegend für die „Grenzgebiete des Lebens" interessiere (13): „Zustände der Apathie, der Bewußtlosigkeit, der großen Stille und Augenblicke der höchsten Spannung", z. B. die Augenblicke der mystischen Ekstase seien vorwiegend die Gegenstände seiner Schilderung ... Aber nach dieser Aufzählung ist uns nicht ganz verständlich, wie der Verfasser alle diese Zustände unter die eine Formel bringen will: „Alle diese Momente haben eines gemeinsam: die unmittelbare Nachbarschaft des Todes" (14). Ebensowenig befriedigen uns die Definitionen, die der Verfasser den beiden Grundbegriffen seiner weiteren Betrachtungen — dem Leben und dem Tode — (gelegentlich) gibt: „Leben heißt: Verlangen nach Leben, Dürsten nach Leben" (12). „Der Tod ist das sinnentleerte Leben" (18) ... Diese Undeutlichkeit in der Problemstellung und die Unklarheit der Grundbegriffe macht auch die Interpretation des zweiten und dritten Hauptteils etwas unscharf und unklar: Das, was der Verfasser behandelt, ist eigentlich gar nicht nur der Tod, sondern auch andere Formen des Existenzverlustes und der Existenzabschwächung, für die Dostojevskij — er steht dabei in der Tradition der Romantik, der Einfluß von E. Th. A. Hoffmann auf ihn ist in diesem Punkte unverkennbar! — ein besonderes Interesse hat, die er aber z. T. dem Tode ausdrücklich gegenüberstellt. Es wäre wohl berechtigt gewesen, einem traditionellen Wortgebrauch gemäß diese verschiedenen Formen der Abschwächung der menschlichen Existenz als „Tod" zu bezeichnen; doch der Verfasser wagte das nicht und sein Wortgebrauch bleibt ein durchaus naturalistischer. (Eine naturalistische Auffassung des Todesproblems finden wir bei einem anderen großen russischen Dichter, bei L. Tolstoj, auf welchen die grundsätzlichen Betrachtungen des Verfassers viel besser als auf Dostojevskij gepaßt hätten.) Die reiche und interessante Stoffansammlung ist eine anerkennenswerte Leistung des Verfassers und wird sicherlich ihre Bedeutung in der Dostojevskij-Literatur haben (nur bleibt der ewige Zweifel bestehen, ob man so ohne weiteres alle Worte der Helden Dostojevskijs zur Charakteristik der Gedanken des Dichters selbst gebrauchen kann). Aber mit Hilfe des naturalistischen und unklaren Todesbegriffes des Verfassers läßt sich dieser Stoff nicht interpretieren. Ohne Zweifel könnte man — wie gesagt — auf die alte Unterscheidung der Todesarten zurückgreifen. Es ist unbegreiflich, wie der Verfasser einer theologisch orientierten Arbeit hier die Möglichkeit übersehen konnte, die Bedeutung des Wortes Tod in der Art zu differenzieren, wie es etwa in der altchristlichen Literatur geschah. Der Verfasser bringt nur ein zufälliges Zitat aus Athanasius — aus Kattenbuschs Konfessionskunde! —, macht aber von diesem Zitat keinen Gebrauch! — Auch Ambrosius wäre natürlich zu beachten. Man dürfte die Ansichten Dostojevskijs gegebenenfalls auch mit den Ansichten der antiken Philosophie

zusammenstellen: eine Unterscheidung von verschiedenen „Todes"-arten wobei als „Tod" auch gewisse Formen des Lebens bezeichnet werden, finden wir bekanntlich bei den Stoikern. Für Dostojevskij käme natürlich vor allem die russische Sammlung der asketischen Kirchenväterschriften, die „Philokalia" in Betracht; die Tradition der griechisch-orthodoxen Kirche kommt z. B. in einer ukrainischen Leichenpredigt von Meletij Smotryćkyj aus dem Jahre 1620 zum Ausdruck, der fünf verschiedene Arten des Lebens und des Todes unterscheidet. — Ich glaube jedoch, daß die Gedanken Dostojevskijs auch unter diese christlich-traditionellen Schemata nur zum Teil zu bringen sind! Um so weniger aber unter die starre Formel des Verfassers! Jedenfalls kommt das Eigenartige und das Wesentliche der Dostojevskijschen Gedanken kaum zur Geltung, wenn man alle Formen der Existenzabschwächung bei ihm — „Alltäglichkeit" und „Selbstgefälligkeit", Rauschzustände verschiedener Art, „die Flucht in die Welt der Lüge, des Traumes, der ‚Idee' und des Wahnsinns", Selbstmord, Nihilismus (wir hätten lieber vom „Aufklärertum" gesprochen) — unter einen allgemeinen Begriff des „Lebens unter der Herrschaft des Todes" bringen will! — So bleibt der Zentralteil der Arbeit leider nur eine interessante Stoffsammlung, die noch nach anderen Gesichtspunkten als denjenigen des Verfassers zu interpretieren wäre. — Nicht uninteressant ist auch die Stoffsammlung zum Thema „Wahres Leben". Hier liegen allerdings objektive Schwierigkeiten für die Interpretation vor, die auch von der russischen Dostojevskij-Literatur nicht überwunden worden sind: die völlige Dunkelheit, in welcher bis heute das geistige Leben der russischen Klöster in den letzten Jahrhunderten verborgen liegt. Den ersten Anhieb machte — mit seiner Untersuchung über den hlg. Tichon Zadonskij und Dostojevskij — Komarovič, nur wird bei Komarvič das ganze Schrifttum, das sich um das Starzentum gruppiert und das nicht weniger inhaltreich und interessant ist als die Schriften von Tichon, nicht berücksichtigt (den ersten, allerdings noch als Vorarbeit anzusehenden Versuch machte R. Pletnev in der Sammelschrift „Von Dostojevskij", Bd. II, Prag 1933, 73 ff., russisch). Die positiven Lehren Dostojevskijs, die man nur aus einer Kenntnis des ganzen geistesgeschichtlichen und religiösen Hintergrundes genügend verstehen kann, werden bei unserem Verfasser gar nicht individuell charakterisiert; vieles, was der Verfasser hervorhebt, ist allgemein-christlich, ja allgemein-menschlich! (Vgl. die Lehre Dostojevskijs von der Alleinheit, die evtl. mehr von Schiller als vom griechischen Christentum beeinflußt ist.)

Viele Mängel der Arbeit, die im ganzen — wie gesagt — eine interessante Stoffansammlung bietet, erklären sich aus der Tatsache, daß der Verfasser das Russische nicht beherrscht, und daß ihm die russische Literatur nicht zugänglich war. Man kann keinesfalls grundsätzlich dagegen sein, daß man wissenschaftlich (etwa theologisch und philosophisch) über slavische Themata schreibt, ohne slavische Sprachen zu kennen, wenn die betreffenden Texte in Übersetzungen vorliegen. Doch muß man von dem Verfasser solcher Arbeiten genügend Vorsicht verlangen, und der Verfasser muß gewärtig sein, daß sich seine Arbeit vielleicht in dem einen oder anderen Punkte als unzulänglich erweist. Herr Schümer kennt aber auch einige deutsche Veröffentlichungen nicht, und leider gerade diejenigen, die sich mit seinem Thema beschäftigen: S. Hessens Arbeit „Die Tragödie des Bösen" und meine Abhandlung „Zum Problem des Doppelgängers"

(beide in den von mir herausgegebenen „Dostojevskij-Studien", Reichenberg 1931 als Heft 8 der „Veröffentlichungen der slavistischen Arbeitsgemeinschaft an der Deutschen Universität Prag"). Ich glaube auf diese Lücke hinweisen zu dürfen, da der Verfasser manches zitiert, was ein Jahr später erschienen ist. Noch wesentlicher ist die Tatsache, daß der Verfasser die Besprechung S. Hessens von der „Urgestalt der Brüder Karamazov" („Slavische Rundschau", 1931; vgl. aber auch meinen vom Verfasser zitierten Aufsatz!) nicht kennt und alle Ergebnisse der Arbeit Komarovičs kritiklos annimmt. Hessen hat gezeigt, daß der Einfluß Fedorovs auf Dostojevskij von Komarovič stark überschätzt wird: dem Verfasser hätte auch selbst auffallen müssen, daß die Anspielungen auf Fedorov (auf seine eigentümliche Wiederauferstehungslehre) nur in den Entwürfen Dostojevskijs vorliegen, aber in der gedruckten Fassung ausnahmslos weggefallen sind. Da aber der Gedanke Fedorovs gerade für das Thema des Buches von grundlegender Bedeutung ist, hätte ziemlich vieles anders gesagt werden müssen. Der Mangel der Bekanntschaft mit den russischen Quellen zeigt sich besonders deutlich im Kapitel über den „Nihilismus" — vor allem in der Charakteristik des russischen politischen Radikalismus nach Dostojevskij, bei welchem der Nihilismus in seinem negativen Pathos viel tiefer und bedeutender ist, als er in Wirklichkeit war (der Begriff der „nihilistischen Mystik" ist übrigens ein Unding!). — Auf kleinere Fehler erübrigt sich hier einzugehen. Nur die unsachmäßige Beurteilung der Dostojevskij-Literatur fällt noch in die Augen: kaum kann man die Dostojevskij-Biographie von Nötzel, die voller Fehler ist, „grundlegend" nennen, oder der Notiz Lapšins über Dostojevskij und Pascal irgendwelche Bedeutung zuschreiben! — Ohne auf rein literaturgeschichtliche Probleme einzugehen, möchte ich auch bemerken, daß viele Annahmen des Verfassers auf diesem Gebiet jeder Grundlage entbehren (Einfluß Novalis' auf Dostojevskij, S. 26; „Einfluß des Junghegelianismus", 43 u. a.; Identifizierung der früheren Entwürfe unter dem Titel „Idiot" mit dem später erschienenen gleichnamigen Roman, biographische Bemerkungen usw.). Vieles, z. B. die Interpretation des Doppelgängers, die Charakteristik der „Vereinzelung als Urschuld" ist von den russischen Forschern, schon früher, viel klarer gesagt worden. Unkorrekt ist die Schreibweise der slavischen Namen.

Halle a. S. *D. Tschizewskij.*

Joseph Sauer, Die kirchliche Kunst der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Baden. 12 Tafeln mit 24 Abbildungen. Freiburg i. Br., Herder. 1933. VIII, 696 S. RM. 10.—, in Leinen RM. 12.—. (Erweiterter Sonderdruck aus dem Freiburger Diözesan-Archiv. Neue Folge 30., 31. und 32. Bd.)

Baden hat zwei Gelehrte, die in den letzten Jahren um die quellenmäßige Erschließung und Darstellung der Geschichte seiner Kunst mit besonderem Eifer und Erfolg sich bemühten: Hans Rott und Joseph Sauer. Dieser hatte für den gegenwärtigen Band sich zum Ziel gesetzt, „eine kritisch-würdigende Übersicht über die kirchliche Kunst der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Baden" zu geben. In Wirklichkeit ist daraus geworden eine „aus dem Wust der Archivalien" herausgearbeitete und zusammengetragene Materialiensammlung über die Kirchenbauten in Baden 1800—1850 (S. 27—594), und nur in einem kleineren zweiten Teil „Die kirchliche Kunst und ihre

Meister" (595—678) konnte von dem Verfasser in eine mehr geschichtliche Betrachtung und kritische Würdigung der künstlerischen Entwicklung und Leistungen eingetreten werden. Von der ungeheuren Arbeit, die in dem Bande steckt, gibt vielleicht eine entfernte Vorstellung die Tatsache, daß Sauer für nicht weniger als 237 Orte die meist recht langweiligen und vielfach unerquicklichen Verhandlungen und Akten ihrer Bauunternehmen durchzuarbeiten hatte. Daß man allerdings auf Generationen hinaus das Buch gerade um der hier geleisteten Arbeit willen segnen wird, ist keine Frage. Es schildert also nicht die kirchliche Kunst des von ihm umfaßten Zeitraumes, sondern gibt die Ort für Ort vorzüglich zurechtgelegten Unterlagen, die Vorarbeit zu jener Darstellung. Außer dieser einen, aus der Sache heraus gebotenen, notgedrungenen Einschränkung erfährt der Titel des Bandes durch den Inhalt noch eine zweite, sofern nämlich Sauer unter kirchlicher Kunst nur die des katholischen Volksteiles versteht, jedenfalls nur die Aufrichtung und Einrichtung der katholischen Gotteshäuser von 1800—1850 behandelt. Gleichwohl kann, wie ausdrücklich betont sei, außer dem Kirchenhistoriker im allgemeinen auch der protestantische Kirchenbauhistoriker dem Werke viel Wertvolles entnehmen, ganz besonders seinem zweiten Teil, der über die einzelnen Meister (Architekten, Maler, Bildhauer und Kunsthandwerker) orientiert, die, es sei beispielsweise nur auf die großen Baumeister Weinbrenner und Hübsch hingewiesen, auch für die Geschichte des protestantischen Kirchenbaues ihre Bedeutung haben. Ein vorzügliches Register und zwölf Tafeln mit 24 guten Abbildungen beschließen den äußerst sorgfältig gedruckten Band.

Berlin. *Georg Stuhlfauth.*

Zur neuesten Kierkegaard-Literatur.

Theodor Wiesengrund-Adorno, Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. (= Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte. Nr. 2.) Tübingen, J. C. B. Mohr, 1933, 165 S., RM. 9,60 br.; RM. geb. 11.40.

Friedrich Carl Fischer, Die Nullpunkt-Existenz. Dargestellt an der Lebensform Sören Kierkegaards. München, Beck, 1933, 223 S. RM. 7.00 br.

Nachdem kurz nach dem Kriege der Einfluß Kierkegaards auf weite Gebiete des deutschen Geisteslebens so deutlich geworden war, daß man von einer Kierkegaard-Renaissance in Deutschland sprach, wurde es während der letzten Jahre immer stiller um den großen Dänen. Erst in der jüngsten Zeit scheint sich ihm wieder von neuem das Interesse zuzuwenden. Zeuge sind u. a. vorliegende Bücher.

Beide Werke stellen, jedes in seiner Art, eine Kritik K.s dar. Sie wenden sich, mehr oder minder ausgesprochenermaßen, gegen eine theologische Interpretation K.s, d. h. gegen die Versuche, K.s Person und Werk zu verstehen als Ausprägung christlichen Geistes. Wiesengrund-Adorno will K. fassen von der Philosophie (1 ff. 6) und Fischer von der Psychologie und Typologie her (3 f.).

Das Buch von W., das in seiner etwas gespreizten Sprache nicht gerade leicht zu lesen ist, zerstört zunächst die Anschauung, daß K.

Dichter gewesen und so das Wesen des Ästhetischen in genuiner Weise zu verdeutlichen geeignet sei. Es handelt sich vielmehr bei ihm um eine „Konstruktion des Ästhetischen". Der Sinn seiner „Kategorie des Ästhetischen" ist konstruierbar erst aus „dem dunklen Hintergrunde einer Philosophie" (24). Und diese Philosophie ist die Philosophie „isolierter Subjektivität", „objektiver Innerlichkeit" (31), „existentieller Verschlossenheit" (105); die reale Dialektik, wie sie der moderne Protestantismus bei K. finden will, ist eine Täuschung (34). In Wirklichkeit trägt K.s Dialektik „mystischen" und „immanenten" Charakter (32); sie ist „objektlose Dialektik" (33). Nirgends erreicht diese „Immanenzphilosophie" (33) die Objektivität der Wirklichkeit. Hierzu paßt, daß K. nur eine „negative Geschichtsphilosophie" entwickelt hat (39). Ihr typischer Ausdruck ist der Begriff der Gleichzeitigkeit. In ihr wird alle geschichtliche Wirklichkeit vernichtet (38); „die äußere Geschichte ‚reflektiert' in der inwendigen" (47). K.s Blick ist eben immer gerichtet auf das „Intérieur"; was draußen vor sich geht, sieht er nur durch den „Reflexionsspiegel", durch den „Spion", wie er für die „Mietwohnung des 19. Jahrhunderts" charakteristisch ist (45). In gleicher Weise zeigt sich der „Horror vor jedem spezifisch-historischen Gehalt" in der für K. so bezeichnenden Kategorie des „Augenblicks" (39), in der W. Anklang an „neuplatonisch-gnostische Lehren" sieht (ib.), ebenso wie in der Verdünnung der Gegenwart zur „Situation", denn in dieser Interpretation erscheint die Gegenwart „aus der geschichtlichen Kontinuität herausgebrochen" (40). Geschichtliche Wirklichkeit ist somit für K. lediglich „Anlaß" (31) für die Spontaneität des Ich. Eine solche Überbetonung der Subjektivität gegenüber der Objektivität der Geschichte läßt Geschichte zum Mythus werden. Denn im Mythus stellt sich Geschichte als Gebilde menschlicher Subjektivität dar, ohne doch wieder „freie Schöpfung des Darstellers" zu sein (59). Die Mythus ist die Form, in der die Geschichte innerhalb der Sphäre „objektloser Innerlichkeit" als aufgehoben erscheint. Jedenfalls aber verliert auf diese Weise Geschichte den Charakter konkreter Tatsächlichkeit. „Abstraktheit" ist eben „der Spiegel mythischen Denkens" (87). Dementsprechend erhält auch die Lehre vom Existieren, auf die gerade immer wieder als besonderer Ausdruck des Wirklichkeitscharakters des K.schen Denkens hingewiesen wird, das Gepräge des „Unwirklichen und Abstrakten" (83). K. steht in dieser Beziehung auf gleicher Stufe mit Husserl: „Wie in all den synonymischen Ausdrücken Husserls, so wird auch bei K.s ‚Selbst' dessen logisches Zentrum, der Gegenstand aller möglichen Prädikationen, als das eigentlich ‚Konkrete' zu einem Unbestimmten, Unbestimmbaren, Abstrakten" (84). „K.s Lehre vom Existieren ließe sich Realismus ohne Wirklichkeit nennen . . . K.s ausgeführte Existenzphilosophie ist nichts anderes als der Versuch, die Antinomik von Dasein im Denken sei's zu meistern sei's als Wahrheitsgehalt zu rechtfertigen" (97). Damit ist K. in den Augen W.s ein Vertreter des Idealismus. Er steht dicht neben Hegel (ib.). Am deutlichsten wird das im Blick auf die „Stadien" (99 ff.). Der „Begriffsrealismus der Sphären" erreicht nicht die „Realität der Dinge" (105). Das Streben K.s nach Wirklichkeit, das man immer wieder bei ihm finden will, ist nichts anderes als lediglich „Drang nach transzendenter Ontologie" (30) und Bemühen um den „Sinn" (77. 83). Dabei „entsinken" ihm die „Seinsgehalte", aber die „entsunkenen" „beschwört" er (70). In dieser Beschwörung erschöpft sich sein Wirklichkeitssinn. Die stärkste Macht der Beschwörung ist die Para-

doxie (80). K. ist also Immanenzphilosoph und kann daher nie und nimmer für die Theologie in Anspruch genommen werden. Es ist bezeichnend, daß der Opfertod Christi nach W. von K. nicht als einmaliges, unvergleichliches Faktum aufgefaßt wird, sondern vielmehr als Sonderfall eines Geschehens erscheint, das das gesamte Sein bestimmt: Das „Opfer von Bewußtsein ist das innerste Modell jeglichen Opfers in seiner Philosophie" (120). Von hier aus ist es nicht verwunderlich, wenn W. die Frage, ob K. gläubiger Christ gewesen sei, negativ entscheidet (132 f.). Damit erhält seine Gedankenwelt nur den ihr entsprechenden existentiellen Grund.

W. vertritt auf diese Weise eine Auffassung K.s, die keineswegs singulär ist. Daß K. Idealist und Hegelianer gewesen sei, ist immer wieder behauptet worden. Auch Theologen stehen dieser Anschauung nahe. Ich erinnere vor allem an Torsten Bohlin. Er stellt in dem Denken K.s einen „Dualismus" fest: eine „persönlich-religiöse Erfahrungslinie" tritt neben eine „abstrakt-metaphysische Paradoxlinie". W. hat — so kann man vielleicht sagen — diese Anschauung vereinseitigt und auf die Spitze getrieben. Und auch eben darin ist W. nicht ohne Vorgänger. Schon früher haben E. Peterson und teilweise auch Th. Haecker eine ähnliche Auffassung vorgetragen. Beide haben ja in gleicher Weise wie W. auf das mythische Element in der Gedankenwelt K.s hingewiesen (vgl. E. Peterson, Was ist Theologie? 1925 S. 7 ff.; Th. Haecker, S. K. in „Hochland" 1924/25, 8. Heft S. 192 ff.). Dabei ist es nun freilich in unserem Zusammenhang interessant zu beobachten, daß, während Peterson die Theologen warnt, sich überhaupt auf K. zu berufen, da er Mythen-Dichter, aber kein Theologe gewesen sei, demgegenüber Haecker die Theologen auffordert, sich vor allem mit K.s erbaulichen Reden und seinen Tagebüchern zu befassen, also mit den Schriften, die K. unter eigenem Namen herausgegeben hat. Es gibt zu denken, daß W. nicht eine einzige Stelle aus diesen Schriften K.s zitiert hat, obwohl in der von ihm benutzten deutschen Ausgabe bereits zwei Bände „Erbauliche Reden" erschienen waren. Bei einer solchen Versäumnis ist es einfach unmöglich, zu einem genuinen Verständnis K.s zu gelangen. Freilich hätte W. auch von den durch ihn benutzten Schriften her zu einer anderen Interpretation, z. B. der „Wiederholung" gelangen können. „Wiederholung" bedeutet nicht lediglich eine Beschwörungsformel, durch die das Unerreichbare gebannt werden soll, sondern sie setzt tatsächlich in ein wirkliches Verhältnis zur „Welt" (nach dem Verzicht). Wiederholung ist die Erfahrung des Glaubens. Der Glaube erhält, nachdem er verzichtet hat: haben, als hätte man nicht! Mißverständnisse dieser Art sind allerdings erklärlich, wenn man annimmt, daß W. der christlichen Gedankenwelt völlig fernsteht und die „christlichen Kategorien" einfach nicht zu fassen vermag. Ganz unverständlich ist es aber, wenn W. einen besonderen Beweis für sein Urteil, K. sei ein gläubiger Christ gewesen, in den Gesprächen finden will, die K. kurz vor seinem Tode im Hospital mit seinem Freunde Boesen geführt hat — ein Auszug aus ihm findet sich übersetzt in H. Gottsched, S. K., Buch des Richters. Jena und Leipzig 1905 —, denn gerade in diesen Gesprächen finden sich immer wieder Bemerkungen, die ganz unverkennbar von dem persönlichen Christentum K.s Zeugnis geben. Es liegt nahe, in der Verwendung der Gespräche K.s mit Boesen durch W. ein Zeichen dafür zu sehen, daß die ganze K.-Anschauung W.s — „Konstruktion" ist. Und doch wird gerade der Theologe diese völlig abwegige Interpretation K.s nicht ohne Ge-

winn sich vergegenwärtigen. Er wird aus ihr eine ernste Frage heraushören, die Frage, die, ebenfalls im Blick auf K., bereits Peterson an die evangelische Theologie gestellt hat: ist protestantische Theologie nicht in Gefahr, lediglich in Innerlichkeit und Subjektivismus aufzugehen? Und ist nicht die Konsequenz dieses Subjektivismus die Immanenzphilosophie? Oder gilt es, um dieser Gefahr zu entgehen, die Verbindung zu suchen mit dem Katholizismus? So kann das Buch von W., zumal wenn man es im Zusammenhang ähnlicher Veröffentlichungen betrachtet, die Problematik evangelischer Theologie von neuem deutlich machen.

Eine entsprechende Bedeutung hat auch das Werk von Fischer. Dieses Buch, das mit sehr guter Kenntnis der K.-Literatur klar und geradezu spannend geschrieben ist, hat in besonderer Weise Gegenwartsinteresse; es stellt in den Mittelpunkt einen Begriff, den die theologische Interpretation K.s zwar schon immer als besonders wichtig für die Anschauung K.s herausgehoben hat, der aber in seiner das Ganze des Lebens beherrschenden Stellung doch erst unter dem Einfluß der gegenwärtigen politischen und der von ihr sehr wesentlich abhängigen geistesgeschichtlichen Situation deutlich geworden ist: den Begriff der Entscheidung. Es ist das Anliegen F.s, zu sagen, daß K. diesen Begriff in einer Ausprägung anwendet, bei der ihm recht eigentlich der Sinn genommen wird, den man gewöhnlich mit ihm verbindet. F. weist zu diesem Zwecke nach, daß für K. die Situation der Entscheidung die Situation der „Nullpunktexistenz" ist. Dieser Ausdruck kommt bei K. selber vor; er findet sich in den „Stadien auf dem Lebenswege". Der Sinn des Ausdrucks ist der, daß der Mensch, der in der Nullpunktexistenz lebt und in ihr vor die Entscheidung gestellt ist, niemals den entscheidenden Schritt tut, sondern sich immer in der Schwebe hält, sich nie wirklich, sondern nur „ideell" entscheidet. Der Inhalt des Buches besteht im einzelnen darin, die Tatsache dieser Nullpunktexistenz an „Querschnitten durch K.s Existenz- und Erlebniskreise" aufzuzeigen. Vorher aber geht F. als „Einführung in die problematische Grundhaltung K.s" ein auf die Frage der Pseudonymität; er sieht in ihr das „Symptom einer inneren Haltung", und diese Haltung ist die Nullpunkthaltung. Auf diese führt die Problematik der Pseudonymität unmittelbar hin, denn diese Problematik besteht ja doch darin, daß K. mit seiner Pseudonymität, die recht eigentlich Polyonymität ist, keineswegs seine Autorschaft leugnet (vgl. die Nachweise in meinem K.-Buch, S. 119 ff.), andererseits sich aber auch nicht direkt zu einer Autorschaft bekennt (18). K. sagt also ein Ja, in dem ein Nein mitklingt, und ein Nein, das nicht ohne ein gewisses Ja ist, d. h. aber: er weicht einem klaren Ja oder Nein aus; er hält seine Entscheidung in der Schwebe. So versucht F. eine Lösung des Pseudonymitätsproblems auf eine völlig neue Weise, und zwar vom Innersten der Persönlichkeit K.s selber her. Das Phänomen, auf das so schon die äußere Form der Werke K.s hinzeigt, erweist sich als entscheidend im Blick eben auf die verschiedenen Existenz- u. Erlebniskreise. F. unterscheidet den Kreis des Sinnlich-Ästhetischen, Theoretischen, Praktisch-Ethischen, der Gemeinschafts-Beziehungen und des Übersinnlichen. In der Sphäre des Gefühls und der Anschauung findet die Nullpunktexistenz ihren Niederschlag in der „Ambivalenz". Dieser von Bleuler in die Wissenschaft eingeführte Begriff besagt, daß „das nämliche Ding positiv und negativ gefühlsbetont, oder positiv und negativ gedacht oder erstrebt wird" (54). Bei K. hat die Ambivalenz ihren Grund in

dem Eltern-Kind-Verhältnis. Damit zieht F. zum ersten Male — ausgenommen Andeutungen bei Bohlin und Vetter — zur Erklärung der Persönlichkeit K.s die Wesensart der Mutter heran. Er macht darauf aufmerksam, daß „beide Eltern in extremer Spannung ganz verschiedenen Welten zugehörten" (37); und immer ist es die Besonderheit K.s, daß er sich mit beiden wesensverschiedenen Eltern identifiziert (40): er wollte eben, was er praktisch nicht konnte, beide Wesensarten zugleich sein, und d. h.: er blieb „unentschieden in der Mitte" (60). Zwischen sich und der Außenwelt legte er einen Schleier (64). Er geht auf in „Stimmung" (67) und Phantasie (69). Praktisch äußert sich diese Unentschiedenheit im Verhältnis zur Frau; K. findet hier den Ausweg des „‚Halbverzichts'" (74): „Die unglückliche Liebe scheint geradezu das Wesenszeichen für das Phänomen K. zu sein" (78). Entsprechend der ambivalenten Doppeldeutigkeit in der Sphäre des Sinnlich-Ästhetischen handelt es sich in der Sphäre des Geistig-Spekulativen um die dialektische Doppeldeutigkeit (81); sie kommt zum Ausdruck im Sprachlichen als „rhetorische Dialektik" mit ihrem „Hang zur Sophistik" (85 f.). Existentielles Verstehen wird auf diese Weise zu „begrifflichem": es wird die Möglichkeit geschaffen, sich die Forderung, die im Sachverhalt liegt, vom Leibe zu halten; die Sprache wird benutzt, sich vor Entscheidungen und Handlungen zu sichern (91). In gleicher Weise zeigt sich die „Zwischenhaltung" auch im Begrifflichen: K.s Dialektik ist „Ja-Aber-Dialektik" (99), bei der man nur „eine Bewegung auf der Stelle" macht (101), in der alles „Idee" bleibt und nichts zur Realität gelangt (104). Im „Praktisch-Ethischen" äußert sich die Nullpunktexistenz in der „Problematik": K. handelt nicht wirklich, sondern er bleibt in einem „Als — Ob - Verhältnis zur Wirklichkeit" (110). Im Dienste dieser Einstellung steht die „Erinnerung" (121) in ihrer Verknüpfung mit dem „Vergessen" (132); im erinnernden Vergessen wird die Wirklichkeit „umgearbeitet"; der Mensch hält sich „in der Schwebe" zwischen Wirklichkeit und Unwirklichkeit (133. 135). In der Sphäre des sozialen Handelns zeigt sich die Nullpunktexistenz als Schwermut (137 ff.), die „‚Geworfenheit' zwischen Wollen und eigentlichem Nichtwollen" (141) und so ein „Erleben in der Spannung von zwei Polen" bedeutet (145). Sie ist Sicherung gegen jede Verantwortungsübernahme (166). Was schließlich die Sphäre der Religion betrifft, so erscheint die Nullpunktexistenz hier als „Geistigkeit" (169). Sie ist das „Medium" (172), in dem K. „schwebt", in dem er das Christentum sowohl als Transzendenz wie als Immanenz bejahen (171), also Unendlichkeit und Endlichkeit, Absolutes und Welt (206) in gleicher Weise festhalten kann, ohne sich doch eindeutig für eine von beiden „Möglichkeiten" einsetzen zu brauchen. Allein, die Problematik erhält hier ihre besondere Bestimmtheit. Es läßt sich nämlich innerhalb derselben eine „Hinaufentwicklung zu einer neuen Position" feststellen (171 f.). F. sucht dieser Entwicklung mit seltener Einfühlungskunst nachzuspüren: man könnte sich dabei an Heibergs „Mikroskopi" erinnert fühlen. Der Weg zu „einer neuen schöpferischen Gesamtposition" (172) geht über das Bewußtwerden der Schwermut, über die Erkenntnis der ihr zugrunde liegenden „Motivdialektik" der Schwermut (215), über die „tatsächliche und religiöse Zweideutigkeit der Doppelreflexion" (182). K. gelangt auf diese Weise in den Zustand „absoluter Ehrlichkeit" (186), wie er sich immer mit dem „religiösen Gewissen" verbindet (184): es wird ihm das Widereinander deutlich zwischen dem „Wissen um" und dem „Leben in" (185). Die Nullpunktexistenz wird

ihm „durchsichtig". Diese „neue Nullpunktexistenz" äußert sich in der Weise, daß er an anderen das bekämpft, was er im eigenen Erleben, bei sich selbst als Zweideutigkeit und damit als methodische List erkannt hatte (194). Mittel bei diesem Beginnen ist die Ironie (195 ff.). Auf diese Weise „tut K. seinen ersten Schritt aus der Reflexion heraus in die Tat" (204); er macht den „Anfang zur Überwindung seiner Nullpunktexistenz" (ib.); allein, in Wirklichkeit hat er sie nicht überwunden, denn für sich selbst blieb er, „was das Handeln anbetrifft, in der Sphäre der unendlichen Resignation" (213); nur „intellektuell war er über die Zweiheit Endlich—Unendlich hinausgekommen in der Erkenntnis ihrer wechselseitigen Bedingtheit im Wesen des Menschen" (214).

F. hat im Grunde das gleiche K.-Bild wie W., denn die „Nullpunktexistenz" deckt sich wesentlich mit der „objektlosen Innerlichkeit": Bleiben in der Möglichkeit, Angst haben vor dem Leben in der Endlichkeit (Fischer S. 23)! F. stellt bei K. unter ethischem Gesichtspunkt fest, was W. von der Philosophie her konstatieren zu müssen meint. Und ebenso wie W. verbaut sich auch F. jedes Verständnis K.s dadurch, daß er die christlichen Kategorien nicht richtig zu würdigen weiß. Nie und nimmer kann man die Eigenart der Persönlichkeit und der Gedankenwelt K.s erfassen, wenn man der Meinung ist, daß erst dann der Mensch als Mensch frei werde, „wenn er die Unterordnung unter eine selbstgesetzte Regel gewollt und geleistet hat" (208), oder daß er, um zur Freiheit zu gelangen, den „Mut zum ‚Stirb und Werde'" aufbringen müsse (214). Niemals können Kant und Goethe den Maßstab zur Beurteilung K.s abgeben! Die Eigenart der christlichen Kategorien besteht darin, daß sie mit einem Tatbestand rechnen, für den das Aufeinanderbezogensein von Transzendenz und Immanenz konstitutiv ist (vgl. 170 ff.). Der tiefste Sinn dieser Problematik scheint F. von seiner Grundeinstellung her verschlossen. F. sieht lediglich ein Entweder—Oder, wo doch letztens ein Sowohl—Als auch bestimmend ist. Es ist danach gerade umgekehrt, wie es nach F. zu sein scheint: die religiöse, absolute Verantwortung schließt keineswegs relative Verantwortung aus; im Gegenteil: diese wird in paradoxer Weise von jener gesetzt (143); wer sich „vor Gott" verantwortlich weiß, der weiß sich in höchstem Maße selbst verantwortlich (gegen 160). Die Theonomie ist eben die beste Sicherung der im Autonomiegedanken enthaltenen Wahrheit. Von hier aus kommt K. durchaus zu einem „Kompromiß zwischen Absolutem und Relativem" (gegen 142). Es ist verwunderlich, daß F. nicht ein einziges Mal die — u. a. z. B. von Geismar so stark betonte — Formel K.s erwähnt: „zu gleicher Zeit sich zu dem absoluten τέλος absolut und relativ zu dem relativen verhalten zu können" (vgl. deutsche Ausgabe VII, S. 106). Eine Würdigung der christlichen Kategorien und infolgedessen eine andere Schau des Existenz-Grundes bei K. würde sicherlich auch eine andere Lösung des Pseudonymitätsproblems nahegelegt haben. Merkwürdigerweise ist F. im Zusammenhang des Pseudonymitätsproblems in keiner Weise auf die Dialektik der „Stadien" zu sprechen gekommen, und doch gehören beide Problemkreise unverkennbar zusammen. Dieser Zusammenhang zeigt, daß die Pseudonymität in entscheidender Weise aufzufassen ist als Ausdruck der Verkündigung, die als solche nur möglich ist in der Form der indirekten Mitteilung. Man kann vielleicht sagen, daß das Problem der Pseudonymität den Blick gar nicht so sehr auf den Autor als auf die lenkt, an die er sich wendet. Eben damit aber tritt dann in

den Mittelpunkt die — Entscheidung, und zwar die echte Entscheidung, bei der es kein „Schweben" gibt, sondern bei der es sich nur handelt um ein klares Entweder—Oder. Indem K. der Prophet dieser Entscheidung ist, hat er uns zugleich an seiner eigenen Existenz die Schwierigkeit der christlichen Existenzweise aufgezeigt. Vor allem: wer außerhalb dieser Existenzweise steht, wird diese nie völlig zu verstehen vermögen. Es hat seine tiefe Bedeutung, daß K. das Ärgernis mit dem Christentum engstens verbunden gedacht hat! Vielleicht würde er auch die Interpretation seiner „Lebensform" als „Nullpunkt-Existenz" als Ausdruck dieses Ärgernisnehmens verstanden haben. Allein, wenn wir auch die K.-Auffassung F.s ablehnen, — das Buch behält doch seine Bedeutung als Frage an die christliche Existenzweise überhaupt. Es gilt, sich immer wieder die Schwierigkeit der christlichen Existenz, wie sie mit der Tatsache gegeben ist, daß der Christ ein Bürger zweier Welten ist, zu vergegenwärtigen. Damit aber hat das Buch in besonderer Weise — Gegenwartsbedeutung!

Bonn a. Rh. *W. Ruttenbeck.*

Förderung wissenschaftlicher Auslandsbeziehungen.

Auf Grund einer Vereinbarung zunächst mit belgischen und französischen Historikern ist eine „Deutsche Geschäftsstelle zur Verbreitung geschichtswissenschaftlicher Literatur im Ausland" unter Leitung von Prof. Dr. R. Holtzmann (Historisches Seminar der Friedrich-Wilhelms-Universität, Berlin C 2, Universitätsgebäude) eingerichtet worden. Ihre Aufgabe ist die Verbesserung der Berichterstattung und die Förderung des Verkaufs deutscher geschichtswissenschaftlicher Arbeiten im Ausland mit Hilfe der ausländischen Gelehrten auf der Basis der Gegenseitigkeit. Ein Katalog französischer Zeitschriften mit einem wichtigen Merkblatt für den Versand nach Frankreich ist bereits erschienen und bei den Verlegern, Zeitschriftenleitungen und auch den Universitätsbibliotheken einzusehen. Auf diese wertvolle Einrichtung seien alle Historiker aufmerksam gemacht.

Aus Zeitschriften.

Historische Zeitschrift. hrsg. von F. Meinecke u. A. Brackmann, 1933 u. 1934. Bd. 148, 149, 150.

Band 148 bringt folgende Abhandlungen, die hervorgehoben werden sollen: J. Huizinga, Burgund. G. Masur, Naturrecht und Kirche. G. Ritter, Vom jungen Stein. W. Kienast, Der franz. Staat im 13. Jahrh. K. Sternberg, Über Campanellas Sonnenstaat. J. Hashagen, Zur Deutung Rousseaus. E. Hölzle, Das Napoleonische Staatensystem in Deutschland. K. Stählin, Platonow und Kiesewetter zur Erinnerung. Aus Band 149 sei auf folgendes hingewiesen: K. Burdach, Die seelischen und geistigen Quellen der Renaissancebewegung. R. Stadelmann, Der Wattenbach der neueren Geschichte. A. Brackmann, Die Ursachen der geistigen und politischen Wandlung Europas im 11. und 12. Jahrhundert. G. Ritter, Die Ausprägung deutscher und westeuropäischer Geistesart im konfessionellen Zeitalter. R. Koebner, Zur Begriffsbildung der Kulturgeschichte. Aus Band 150 hebe ich hervor: S. Pfitzner, Die Geschichte Osteuropas und die Geschichte des Slawentums als Forschungsproblem. A. Berney, Über

das geschichtliche Denken Friedrichs des Großen. Schmitthenner, Lehnskriegswesen im abendländischen Imperium des Mittelalters Rörig, Territorialwirtschaft und Stadtwirtschaft. C. Neumann, Ranke und Burckhardt.

Revue Bénédictine 1934.

G. Morin, Fastidius ad Fatalem? La préface métrique au commentaire sur les psaumes de Prosper d'Aquitaine. — A. Wilmart, Un témoin anglo-saxon du calendrier métrique d'York.

Numéro jubilaire (1884—1934): B. Capelle, Le Kyrie de la Messe et le pape Gélase. — G. Bardy, St. Jerôme et ses maîtres hébreux. — G. Morin, Le symbole de St. Césaire d'Arles. — Le traité de St. Césaire d'Arles: De mysterio sanctae trinitatis. — G. Mercati, L'oecologio di St. Maria del Patire. — C. Lambod, L'homilie du Pseudo-Jérôme sur l'ascension et l'évangile de la nativité de Marie d'après une lettre d'Hincmar. — A. Fliche, Y a-t-il eu en France et en Angleterre une querelle des investitures? — A. Wilmart, Une riposte de l'ancien monarchisme au manifeste de St. Bernard.

Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden 1933—34.

Hanftmann, Die bonifazische Bauschule in Fulda. — Bischoff, Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram. — Paringer, Ein vorkarolingisches Evangeliar aus Weltenburg. — Bauerreiß, St. Georgen im Schwarzwald.

Archiv für Reformationsgeschichte. Hrsg. Friedensburg und Scheel. 1933. — H. Volz, Neue Beiträge zum Briefwechsel von Melanchthon und Mathesius. — Victor Schultze, Eine unbekannte Handschrift der Scholien zu Luthers Vorlesungen über Jesaias. — O. Clemen, Das Prager Manifest Thomas Münzers. — Valser, Alonso Manrique und Karl V. — Wotschke, Briefe aus dem Donauland.

Sofia. Ed. Carmelo Ottaviano 1934. — E. Garin, Samuel Clarke e il rationalismo inglese nel secolo XVIII. — A. Banfi, K. Chr. F. Krause. — G. Bruni, Agli albori del neotomismo italiano.

Internationale kirchliche Zeitschrift 1933—34. Neuhaus, Die Gnadenlehre in der orthodoxen morgenländischen Kirche. — Dröse, Die Liturgie der orthodoxen armenischen Kirche in Nordamerika. — Flury, Die Oxford-Bewegung. — L. Winterswyl, Das eucharistische Hochgebet der altkatholischen Liturgie.

Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft. Hrsg. Lietzmann und Eltester. — Opitz, Zeitfolge des arianischen Streites. — Gerke, Der Ursprung der Lämmerallegorien in der altchristlichen Praxis. — Abramowsky, Neue Schriften Theodors von Mopsuestia. — Opitz, Das syrische Corpus Athanasianum.

Register.

I. Aufsätze und Literaturberichte.

Seite

Altaner, B., Die Kenntnis des Griechischen in den Missionsorden während des 13. und 14. Jahrhunderts 436
Arndt, G., Neuere Presbyterologien 312
Benz, E., Joachimstudien III: Thomas von Aquin und Joachim de Fiore 52
— Wenn Christus heute wiederkäme . . . Zur Eschatologie des deutschen Spiritualismus 494
Bliemetzrieder, Fr., Robert von Melun und die Schule Anselms von Laon 117
Duch, A., Eine verlorene Handschrift der Schriften Bernos von Reichenau in den Magdeburger Centurien 417
Gerhardt, M., Zur Geschichte der inneren Mission 585
Glaue, P., Liturgica 599
Hashagen, J., Kirche und Welt im Mittelalter 391
Klostermann, R. A., Maxim Grek in der Legende 171
Lewalter, E., Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins 1
Meinhold, P., Literatur zum Lutherjubiläum von 1933 . . . 662
Mulert, H., und Meisner, H., Schleiermachers Briefwechsel mit Friedrich Heinrich Christian Schwarz 255
Perels, E., Pippins Erhebung zum König 400
Peuckert, W. E., Volkskunde und Mythologie 295
Seeberg, E., Die Anfänge der Theologie Luthers 229
— Wer war Petrus? 571
Völker, K., Der Protestantismus in Österreich und Polen im Ringen um seine Rechtsstellung 542
Wolf, G., Zusammenfassende reformationsgeschichtliche Arbeiten 306
Wotschke, Th., Gottlieb Wernsdorf gegen Johann Olearius . . 242

II. Besprochene Bücher und Abhandlungen.

Seite

Abramowsky, Die reform. Gemeinde in Riga . . . 624
Alison, The Church of Ireland 611
Antonianum VIII. 337
Arendt, Predigten des Konstanzer Konzils 638
Auer, Katalog der Dominikaner-Schriftsteller . . . 660
Aufsätze, Ges. zur Kulturgeschichte Spaniens, 3. Bd. 621
Baechtold - Stäubli, Aberglauben 303
Barnikol, Mensch u. Messias 632
Becker, Sommertag 300
Benoit, L'Architecture. L'Occident médiéval 614

Seite

Bericht, 18. Historikerversammlung 322
Bernoulli, Wichern 588
Bihlmeyer, K.G. d. Neuzeit 678
Birnbaum, Wichern 588
Biundo, Pfälzisches Pfarrerbuch 321
Böheim, Landschaftsgefühl d. M.A. 657
Bornhäuser, Kleiner Katechismus 665
Bornkamm, Luther und der deutsche Geist 666
Bornitz, Diesterweg 593
Botte, Les origines de la Noël 603
Brandi, Gegenreformation . 308
Burdach, Vom M.A. zur Reformation Bd. VI. 656
Bulst-Thiele, Kaiserin Agnes 642

Caspar, Gesch. des Papsttums, Bd. II 355
Cameron, The Apostolic Camera 643
Cordes, Soziale Aufgabe der Kirche 597

Danielsson, Djävulsgestalten 300
Degering, Luthers Randbem. zu Gabriel Biel 664
Diederichs, KaiserMaximilian 372
Diehl, Hassia sacra 1—7 . 314
Doelle, Vertreibung d. Franziskaner 675
Dörries, Luther und Deutschland 666

Eberlein, Fickert 381
Eberwein, M.a. Existenz . 360
Eger, Eschatologie Augustins 638
Eichmann, Kirchenrecht, 4. Aufl. 338
Eisenhofer, Handbuch der kathol. Liturgik . . . 599
Erdmann, Glockensagen . . 304

Facius, Sachsen-Gotha unter Friedrich II. 379
Faulhaber, Zeitrufe — Gottesrufe 338
Fischer, Die Nullpunkt-Existenz 695

Seite

Fraenkel, Jacob Bernays . 386
Freudenthal, Das Feuer im deutschen Glauben . . . 305
Frick, Rechtsstellung d. Diakonisse 593
Frischmuth, Bernh. v. Clairvaux 652
Friz, Florence Nightingale . 592
Fuerth, Der christl. Liebesgedanke 585

Gerhardt, Th. Fliedner, Bd. I 691
— Wichern, Bd. II u. III . 382
Götz, J. B., Bistum Eichstätt 675
— J. B., Kalvinismus in der Oberpfalz 374
— W., Propyläengeschichte, Bd. V 307
Grabmann, Kath. Theologie 613
Grayzel, Church and Jews . 369
Groß, Die Revolutionen in Rom 643
Günter, D.werdendeDeutschtum 641
Gresky, Archidiakonat Jechaburg 328

Hagemann, Bäuerl. Gemeinschaftskultur in Ravensberg 297
Hampe, Herrschergestalten des M.A., 2. Aufl. . . . 640
Haupt, Amalie Sieveking . 587
Heiming, Syrische 'Eniânê . 605
Heimpel, Dietrich v. Niem 658
Heimsoeth, Abendl. Metaphysik 339
Hermelink - Maurer, Reformation u. Gegenreformation, 2. Aufl. 309
Hermann, R., Luthers theol. Grundanliegen 667
Herrmann, Fr., Mainzer Domkapitel 373
Herzog, D. Wunderheilungen von Epidauros 302
Heussi, Luthers deutsche Sendung 666
— Kirchengesch., 8. Aufl. . 610
Heyck, Luther 662
Hoffmann-Klibansky, Cusanus Opera Bd. I u. II . 368
Hürlimann, Martin Luther . 662

Seite

Hüttenroth, Kurhess. Pfarrergeschichte 318
Huober, Zinzendorfs Kirchenlieder 682

Jahrbuch, Geschichte d. Prot. Österreich, 54. u. 55. Jg. 618
Jedin, Reformationsgeschichte seit 1876 307
Jungmann, Lat. Bußriten . 305
Jurtz, Mutter Eva 592

Kampffmeyer, Katakombenmalerei 335
Käsemann, Leib und Leib Christi 348
Kapp, Heiligenlegenden in England 676
Kattenbusch, Ev. Theol. seit Schleiermacher 339
Keil, Deutsche Sitte im 13. Jahrhundert 296
Kern, Heinrich Frauenlob . 655
Klapper, Joh. v. Neumarkt 656
Klauser, Liturg. Austauschbeziehungen 608
Kletler, Eriugena 364
Klewitz, Bistum Hildesheim 647
Klostermann, Nachlese . . 355
Klumker, Berufsvormundschaft 593
Knappen, Two Puritan Diaries 377
Koch, G., Gegenwartsvolkskunde 305
— H., Pronoia u. Paideusis . 352
Köhler, Ilfelder Regesten . 328
Kuhn, Relig. Bräuche i. Ermland 305
Kurz, Thomas v. Aquin . . 365

Längin, Valentin Weigel . . 677
Lang, Bischofswahlen in Münster 380
Legge, Flugschriften . . . 672
Leupold, Liturg. Gesänge . 609
Levy, Sabbath in England . 616
Lietzmann, Liturg. des Th. v. Mopsuestia 604
— Gesch. d. alten Kirche I. . 624
Lid, Joleband op vegetasjonsguddom 299

Seite

Lorentz, De egyptische Kerkordening 601
Lorenz, Türkenjahr 1683 . 343

Mackinon, Gospel in Early Church 630
Marcks, Gegenreformation . 308
Maschke, Peterspfennig . . 341
— Nationalbewußtsein im deutsch-slav. Grenzraum 342
Matthes, Einheitlichkeit des Orrmulum 651
Matzkow, Vulgata 325
Maurer, Die Erlösung . . . 656
Maxwell, Genevan Service Book 608
May, Regesten, Bremen I, 2 647
Meisens, Nikolauskult . . . 302
Meisner, Schleiermachers Lehrjahre 688
Meister, Gustav Werner . 595
Metlen, Gothic Bible 327
Meyer, Rel. Minderheiten in Polen 344
Michel, Prophet u. Märtyrer 347
Misch, Der junge Dilthey . 383
Möller, Wichern 588
Müller, J. Th., Geschichte der böhm. Brüder 333
— K., Der heil. Patrick . . 358
Mumm, Der christlich-soziale Gedanke 596
Munk, Klemens v. Alexandria 636

Negelein, v., Die Idee des Aberglaubens 303
Ninck, Karl Ninck 586
Nöth, Weltanfang und Weltende 299

Oppenheim, Symbolik des Mönchskleides 606
Opuscula et Textus ser. lit. I—IV 602
Orphal, D. Paulusgebet . . 631

Pabst, Volks- und Freikirche 671
Pastor, Geschichte der Päpste Bd. 14—16 310
Paul, Reformation u. Gegenreformation 310
Pfeilschifter-Baumeister, Salzburger Kongreß . . 380

	Seite
Pörksen, Wichern u. die soz. Fragen	589
Post, Utrechtsche Bischopsverkiezingen	370
Prinz, Bistum Osnabrück	648
Reh, Kardinal Capocci	642
Roedder, Südwestdeutsches Reichsdorf	298
Ronneberger, Nonnenkloster z. heil. Kreuz	332
Rudwin, The devil in legend	300
Rückert, Reformation und m.a. Universität	330
Ruf, Ingolstädter Bücherschenkungen	661
Salaville, Liturg. orientales	601
Salvianus, On the Government of God	360
Sartori, Buch von deutschen Glocken	304
Sauer, Kirchliche Kunst in Baden	694
Scheel, Ev., Kirche und Volk bei Luther	668
Schlieper, Die Mythen der Urvölker	299
Schlüter, Die freie Wohlfahrtspflege	585
Schmidt, Luther u. das Buch der Psalmen	669
Schnabel, Deutschlands gesch. Quellen I	306
Schneider, Kölner Kartause	331
Schöffler, Puritanismus	375
Schönig, Binterim	382
Schreiner, Kampf um die Stadt 3. Aufl.	589
Schümer, Tod und Leben bei Dostojewski	691
Seeberg, Gottfried Arnold	378
— Martin Luther	667
Siewerth, Metaphysik der Erkenntnis I	367
Simon, M.a. Universität	330
Singer, Rel. Lyrik d. M.A.	362
Stasiewski, Kirchengeschichte Polens	340
Stolz, Thomas v. Aquin	366
Stölten, Friedrich Zimmer	592
Teufel, Gustav Werner	595
Thal, Pädagogik d. I. M.	594
Thieme, Eva v. Tiele-Winckler	592
Torm, Pseudonymität im Urchristentum	346
v. Tschudi, Ev. Gemeinde im Haag	387
Uhsadel, Freier Gehorsam	598
Vierkandt, Handwörterbuch der Soziologie	296
Volz, Drei Schriften gegen Schmalk. Art.	673
Vuilleumier, Hist. de l'Eglise du Pays de Vaud IV	679
Wagner, Fr., Sittlichkeitsbegriff des A. T.	351
— H., D. Handlung A. Dürninger & Co.	683
v. Walter, Gesch. d. Christentums I	345
Wechßler, Jugendreihen	622
Wendland, Herm. v. d. Goltz in Basel	690
Wentz, Kirchenkarten R. II 2 u. 3	325
Werner, Protestantischer Kirchenbau	336
Wiesengrund-Adorno, Kierkegaard	695
Wingler, Gefangenenfürsorge in Baden	594
Winkler, Klösteraufhebung im Aargau	684
Winter, Bolzano u. sein Kreis	686
— Religionsphilosophie Bolzanos	686
Wittenwiler, Der Ring	296
Wolf, Römische Kaiserzeit	323
Wührer, Der deutsche Staat des M.A. I.	363
Wundt, Univers. i. deutschen Idealismus	330

1934 K 2774.

1934 K 2774

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE IV
LIII. BAND HEFT I/II 1934

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

U.B. TÜB.
- 3. OKT. 1934

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

In Verbindung mit L. Zscharnack und W. Dreß

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / ERICH CASPAR / WILHELM WEBER

INHALT

Untersuchungen

	Seite
E. Lewalter, Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins	1
E. Benz, Joachimstudien III: Thomas von Aquin und Joachim de Fiore	52
Fr. Bliemetzrieder, Robert von Melun und die Schule Anselms von Laon	117
R. A. Klostermann, Maxim Grek in der Legende	171
E. Seeberg, Die Anfänge der Theologie Luthers	229
Th. Wotschke, Gottlieb Wernsdorf gegen Johann Olearius	242
H. Mulert-H. Meisner, Schleiermachers Briefwechsel mit Friedrich Heinrich Christian Schwarz	255

Literarische Berichte und Anzeigen

W. E. Peuckert, Volkskunde und Mythologie	295
G. Wolf, Zusammenfassende reformationsgeschichtliche Arbeiten	306
G. Arndt, Neuere Presbyterologien	312
Allgemeines	322
Zur kirchlichen Ostgeschichte	340
Alte Kirche	345
Mittelalter	360
Reformation und Gegenreformation	372
Neuzeit	378
Aus Zeitschriften	388

Manuskripte und Anfragen für den Aufsatzteil sind an Prof. D. E. SEEBERG, Berlin-Grunewald, Trabener Str. 2, Manuskripte und Anfragen für den Rezensionsteil an Privatdozent Lic. W. DRESS, Berlin-Lichterfelde West, Prettauer Pfad 15, zu senden. Besprechungsexemplare an den Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Urbanstr. 12—16. Für die Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingehender Rezensionsexemplare wird keine Gewähr übernommen.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE IV
LIII. BAND HEFT III/IV 1934

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

U-B TÜB.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

In Verbindung mit L. Zscharnack und W. Dreß

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / ERICH CASPAR / WILHELM WEBER

INHALT

Untersuchungen — Seite

J. Hashagen, Kirche und Welt im Mittelalter 391
E. Perels, Pippins Erhebung zum König 400
A. Duch, Eine verlorene Handschrift der Schriften Bernos von Reichenau in den Magdeburger Centurien 417
B. Altaner, Die Kenntnis des Griechischen in den Missionsorden während des 13. und 14. Jahrhunderts 436
E. Benz, Wenn Christus heute wiederkäme . . . . . Zur Eschatologie des deutschen Spiritualismus 494
K. Völker, Der Protestantismus in Österreich und Polen im Ringen um seine Rechtsstellung 542
E. Seeberg, Wer war Petrus? 571

Literarische Berichte und Anzeigen

M. Gerhardt, Zur Geschichte der Inneren Mission 585
P. Glaue, Liturgica 599
Allgemeines 610
Alte Kirche 624
Mittelalter 640
Luther 662
Reformation und Gegenreformation 672
Neuzeit 678
Zur neuesten Kierkegaard-Literatur 695
Aus Zeitschriften 701
Register 703

Manuskripte und Anfragen für den Aufsatzteil sind an Prof. D. E. SEEBERG, Berlin-Grunewald, Trabener Str. 2, Manuskripte und Anfragen für den Rezensionsteil an Privatdozent Lic. W. DRESS, Berlin-Lichterfelde West, Prettauer Pfad 15, zu senden. Besprechungsexemplare an den Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Urbanstr. 12—16. Für die Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingehender Rezensionsexemplare wird keine Gewähr übernommen.

Soeben erschien:

Der Hinduismus. 194 Bilder auf 73 Tafeln, dazu einleitender Text von Prof. Dr. W. Kirfel. M. 19.50.
Ausgabe auf feinem und starkem Kunstdruckpapier. M. 22.—
Dieses Werk bildet Lfg. 18—20 von:

Bilderatlas zur Religionsgeschichte.

In Zusammenarbeit mit H. Baechtold, H. Bonnet, G. Karo, W. Kirfel, W. Krause, B. Landsberger, Johs. Leipoldt, W. Mehnert, F. Messerschmidt, E. Mogk, K. Th. Preuß, A. Rumpf, Jos. Schacht, H. Zimmern † u. a. herausgeg. von Prof. D. H. Haas.

1. Lief.: Germanische Religion. 54 Bilder auf 24 Tafeln, dazu einleitender Text von Prof. Dr. Eugen Mogk. 1923. M. 1.26
2./4. Lief.: Aegyptische Religion. 166 Bilder auf 60 Tafeln, dazu einleitender Text von Prof. D. Hans Bonnet. 1924. M. 6.12
5. Lief.: Religion der Hethiter. 1 Karte und 17 Bilder auf 8 Tafeln, dazu einl. Text von Prof. Dr. H. Zimmern. 1925. M. 1.80
6. Lief.: Babylonisch-assyrische Religion. 1 Karte und 52 Bilder auf 17 Tafeln, dazu einleitender Text von Prof. Dr. Benno Landsberger. 1925. M. 3.60
7. Lief.: Religion des ägäischen Kreises. 91 Bilder auf 21 Tafeln, dazu einl. Text von Prof. Dr. Georg Karo. 1925. M. 4.95
Ausgabe auf besonders feinem und starkem Kunstdruckpapier. M 7.47
8. Lief.: Die Ainu und ihre Religion. 101 Bilder und 3 Karten auf 32 Tafeln, dazu einl. Text von Prof. D. H. Haas. 1925. M. 9.—
Ausgabe auf besonders feinem und starkem Kunstdruckpapier. M. 13.50
9./11. Lief.: Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums. 193 Bilder auf 50 Taf., dazu einl. Text v. Prof. D. Dr. J. Leipoldt. 1926. M. 11.52
Ausgabe auf besonders feinem und starkem Kunstdruckpapier. M. 15.30
12. Lief.: Die Religion der Jaina's. 77 Bilder auf 30 Tafeln, dazu einleitender Text von Prof. Dr. W. Kirfel. 1928. M. 8.10
Ausgabe auf besonders feinem und starkem Kunstdruckpapier. M. 12.60
13./14. Lief.: Die Religion der Griechen. 208 Bilder auf 80 Tafeln, dazu einl. Text von Prof. Dr. A. Rumpf. 1928. M. 15.75
Ausgabe auf besonders feinem und starkem Kunstdruckpapier. M. 19.35
15. Lief.: Die Religion des Mithra. 50 Bilder auf 23 Tafeln, dazu einl. Text von Prof. D. Dr. J. Leipoldt. 1930. M. 6.12
Ausgabe auf besonders feinem und starkem Kunstdruckpapier. M. 8.82
16. Lief.: Mexikanische Religion. 73 Bilder auf 21 Tafeln, dazu einl. Text von Prof. Dr. K. Th. Preuß. 1930. M. 6.12
Ausgabe auf besonders feinem und starkem Kunstdruckpapier. M. 8.82
17. Lief.: Religion der Kelten unter Berücksichtigung der vorkeltischen Bewohner Westeuropas. 75 Bilder auf 25 Tafeln, dazu einl. Text von Prof. Dr. W. Krause. 1933. M. 5.80
Ausgabe auf besonders feinem und starkem Kunstdruckpapier. M. 7.30
18./20. Lief.: Hinduismus. 194 Bilder auf 73 Tafeln, dazu einl. Text von Prof. Dr. W. Kirfel. M. 19.50
Ausgabe auf besonders feinem und starkem Kunstdruckpapier. M. 22.—

Weitere Lieferungen (Etrusker, Römer, Buddhismus, Islam, Religion des Alten Testaments, Spätjudentum, Chinesische Religion, Shintoismus der Japaner usw.) in Vorbereitung. Jedes Heft ist einzeln für sich erhältlich.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung / Leipzig

MEISTER ECKHART

SÄMTLICHE WERKE

Herausgegeben
von der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft

In der Gegenwart ist wie mit einem Schlage die Liebe der Deutschen zu Meister Eckhart erwacht. Auf der Suche nach religiöser Neugestaltung findet der deutsche Mensch in der Gedankenwelt des großen mittelalterlichen Mystikers einen Angelpunkt, von dem aus die religiösen, das heißt aber die tief menschlichen Urerlebnisse gedeutet und angeeignet werden können.

All die Jahrhunderte her war Meister Eckhart so gut wie unbeachtet. Seine Schriften waren teils unbekannt, teils unveröffentlicht, teils mangelhaft ediert. Hier liegt eine Ehrenschuld der deutschen Wissenschaft dem deutschen Volke gegenüber vor, die durch die angekündigte Ausgabe von Meister Eckharts sämtlichen Werken — der lateinischen Schriften mit deutscher Übersetzung und der deutschen Schriften — eingelöst werden soll.

Zur Bewältigung der großen Aufgabe haben sich die namhaftesten deutschen Eckhart-Forscher zu einer Arbeitsgemeinschaft zusammengeschlossen: Prof. Erich Seeberg-Berlin, Prof. Karl Christ-Berlin, Prof. Adolf Spamer-Dresden, Prof. Josef Koch-Breslau, Dr. Josef Quint-Bonn.

Vorgesehen sind insgesamt 3 Bände im Umfang von je 25-30 Bogen im Großformat Din A 4. Die Ausgabe erfolgt von Frühjahr 1935 an in monatl. Lieferungen von je 5 Bogen

zum Subskriptionspreis von RM. 1.— pro Lieferung.

Herausgeber und Verfasser hoffen, durch diesen ungewöhnlich billigen Preis weitesten Kreisen die Anschaffung des Gesamtwerkes zu ermöglichen.

Verlangen Sie ausführliche Prospekte mit Probeseiten von Ihrem Buchhändler oder direkt vom Verlag.

Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart und Berlin

Dem heute ausgegebenen Schlußheft unserer Zeitschrift für Kirchengeschichte liegen Prospektbeilagen bei von: Aschendorff Verlag Münster i. W. — Ferdinand Enke Verlag Stuttgart und W. Kohlhammer Verlag in Stuttgart. Wir machen unsere Leser auf diese Beilagen besonders aufmerksam.

西安 汤 郑 邢 州

23. JUNI 1960

10. 11. 1961

21. MRZ. 1962

19. JULI 1963

9. JAN. 1964

23. MRZ. 1964

20 MAI 1964

18. SEP. 1964

15 MRZ. 1965

12. 5. 65

21. JAN. 1966

12. 2. 66

17. MRZ. 1967

8. 5. 67

15. JAN. 1968

31. Jan. 1968

1. 7. 68

10. 7. 68

13. 7. 68

31. 3. 69

24. NOV. 1969

17. MRZ. 1970

22. JULI 1970

21. Jan. 1971

22. 9. 72

4. FEB. 1974

12. NOV. 1974

8. MRZ. 1975

7. APR. 1975

23. 9. 75

28. 10. 78

20. JAN. 1978

10. JULI 1978

28. AUG. 1978

25. JAN. 1979

17. NOV. 1980

16. JUNI 1981

18. JAN. 1982

2 Sep. 1982

27. OKT. 1982

12. 4. 83

3.10